

# Vox Theologica

Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift

18e Jaargang  
1947-'48

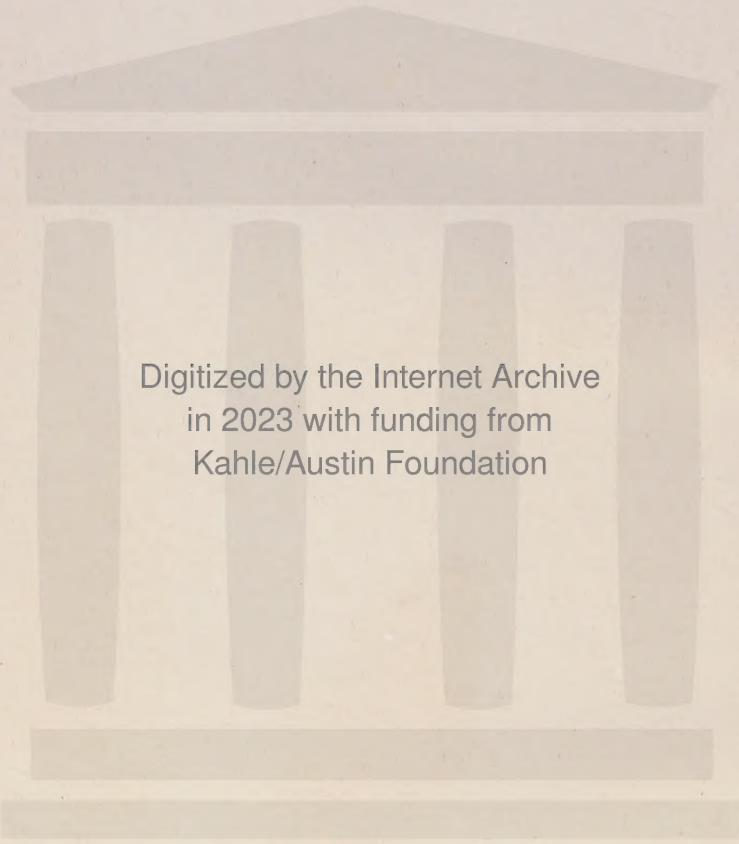
Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen



LIBRARY  
OF THE  
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL  
SEMINARY  
SAN ANSELMO  
CALIFORNIA

---

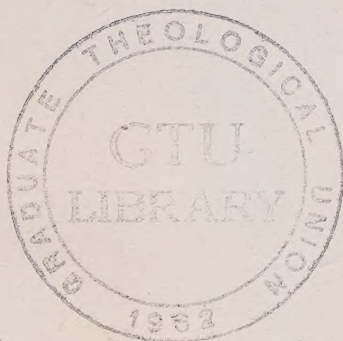




Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



**VoxTheologica**  
Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift







# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red. Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (Amsterdam S.U.) — G. MOLENAAR  
(Amsterdam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) B. N. LEVERLAND (Amersfoort).

18e Jaargang  
1947-'48



MCMXLVII

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE)  
AAN DEN BRINK - ASSEN

BR  
2  
46  
v.18

## INHOUD VAN JAARGANG XVIII VAN „VOX THEOLOGICA”.

### Octobernummer.

Van de Redactie . . . . .	1
J. van den Berg Jr., Theoretisch of practisch? . . . . .	1
B. N. Leverland, De Oud-Katholieke kerk van Nederland . . . . .	3
David Read, Theology in Scotland to-day. Redactionele aantekening . . . . .	15
Ds J. G. Woelderink, Reformatorisch geloof . . . . .	15
Prof. Dr Th. C. Vriezen, De huidige stand der Oudtestamentische wetenschap . . . . .	17
Boekbesprekingen . . . . .	25
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	28
V.S.T.F.-Nieuws . . . . .	29

### Decembern timer.

Prof. Dr C. W. Mönnich, Religieuze motieven in het traditiebegrip . . . . .	33
Dr W. H. van de Pol, Openbaring en traditie . . . . .	39
Dr H. van der Linde, Kerk en overlevering . . . . .	44
Boekbespreking . . . . .	50
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	55
Commissie Buitenland . . . . .	56
Redactionele Mededeling . . . . .	56
Vraag- en aanbodrubriek . . . . .	56

### Februarinummer.

Ds J. van den Berg, Voortgezet gesprek . . . . .	57
Prof. W. Leendertz, Begroeting . . . . .	62
M. de Jonge, De Apokatastasis pantoon in Hand. 3 : 21 . . . . .	68
Dr P. ten Have, Philologische en Psychologische Theologie . . . . .	72
Dolf den Tonkelaar, Grensoverschrijding . . . . .	76
Dr G. C. Berkouwer, Opmerkingen over Dogmatiek . . . . .	81
Programma van Teyler Godgeleerd genootschap te Haarlem voor het jaar 1948 . . . . .	85
Boekbesprekingen . . . . .	86
Rectificatie . . . . .	87
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	88
Vraag- en aanbodrubriek . . . . .	88

### Aprilnummer (Parousie-nummer).

Van de Redactie . . . . .	89
Dr E. Masselink, De feitelij kheid der Parousie . . . . .	91
Prof. Dr P. Schoonenberg S. J., Een Katholieke visie op het Parousie-probleem . . . . .	96
Dr Fritz Buri, Das Problem der ausgebliebenen Parusie . . . . .	104
Prof. Dr G. Sevenster, De huidige stand der Nieuwtestamentische wetenschap . . . . .	126
Boekbesprekingen . . . . .	133
Ingekomen Boeken en Tijdschriften . . . . .	135
Mededelingen . . . . .	136
Vraag- en aanbodrubriek . . . . .	136



## Juninummer.

Voortgezet gesprek . . . . .	137
L. Laurensse, Amerikaans Christendom . . . . .	140
J. Sperna Weiland, De kerk en de moderne mens . . . . .	148
Ds S. H. Spanjaard, De gevallen mens . . . . .	157
J. W. Doeve, Apokatastasis in Act. 3 : 21 een voorbereiding? . . . . .	165
Ds P. A. Elderenbosch, De Christologie van Paulus . . . . .	169
S. L. Verheus, De Christologie der oude kerk . . . . .	173
Boekbesprekingen . . . . .	181
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	184

## Julinummer („Het Heilige”)

I. J. van Houte, Voortgezet gesprek . . . . .	185
Prof. Dr H. N. Ridderbos, De Heiligheid der gemeente volgens het Nieuwe Testament . . . . .	187
Prof. Dr C. J. Bleeker, De phaenomenologie van het begrip „Heilig” . . . . .	194
Dr P. D. Tjalsma, Onze blijvende dankbaarheid voor Rudolf Otto's „Das Heilige” . . . . .	203
Mededeling . . . . .	210
Boekbesprekingen . . . . .	210
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	215
Vraag- en aanbodrubriek . . . . .	216

## Augustusnummer (Extra-Duitsland-nummer).

Ter inleiding . . . . .	5
Ds H. Fischer, Vragen en problemen van de „Evangelische Kirche in Deutschland . . . . .	6
L. G. Chr. Grabrandt, Het bezoek van Nederlandse Theologische Stu- denten aan de Universiteiten en Kirchliche Hochschulen in de Westelijke Zônes van Duitsland en in Berlijn . . . . .	10
Mr J. J. Schokking, Politiek in Duitsland . . . . .	24





# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLENAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort).

Alle stukken voor de redactie aan:  
S. L. VERHEUS, GARENKOKERSKADE 17, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50\* BUITENLAND f 3.85\*

18e JAAR Nr 1

OCTOBER 1947

---

### INHOUD

---

Van de Redactie . . . . .	1
J. VAN DEN BERG Jr., Theoretisch of practisch? . . . . .	1
B. N. LEVERLAND, De Oud-Katholieke kerk van Nederland . . . . .	3
DAVID READ, Theology in Scotland to-day . . . . .	12
Redactionele aantekening . . . . .	15
Ds J. G. WOELDERINK, Reformatorisch geloof . . . . .	15
Prof. Dr Th. C. VRIEZEN, De huidige stand der Oudtestamentische wetenschap . . . . .	17
Boekbesprekingen . . . . .	25
Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .	28
V.S.T.F.-Nieuws . . . . .	29

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Zo juist verschenen 2e druk

Dr R. VEDDER

## INLEIDING TOT DE PSYCHIATRIE

Ingen. f 4.50, geb. f 5.00

Een boek voor juristen, predikanten, psychologen, paedagogen, studenten in de geneeskunde, maatschappelijke werkers etc.

Verkrijgbaar in de Boekhandel en bij de Uitgever:

**J. B. WOLTERS — GRONINGEN — BATAVIA**

Verschenen:

## Vanwaar? Waartoe? Waarheen?

door

**Ds F. J. Voorthuis**

DE GROOTE VRAGEN DES LEVENS, DE VRAGEN NAAR GOD, NAAR HET BEGIN, HET DOEL EN DE EINDBESTEMMING DES MENSCHEN, BESCHOUWD IN HET LICHT VAN DEN BIJBEL.

Dr P. H. Ritter Jr., zeide in zijn boekbespreking voor de radio (A.V.R.O.) over dit boek o.a. het volgende:

„De schrijver is een man van eerbiedwaardige geestkracht. Hij heeft dit zeer gedocumenteerde boek geschreven, terwijl hij worstelde met een slopende ziekte. Het boek tracht de grote levensvragen te beantwoorden. Het verdedigt het geloof aan God tegen de argumenten der verschillende Godsontkenkers. Het behandelt de evolutieleer, en bestrijdt haar; het spreekt van de terugkeer tot God en van de Goddelijke maatstaf voor het nieuwe leven. Het karakteristieke van dit boek is, dat het voortdurend zich toetst aan de Heilige Schrift en dat het daaraan, door dikwijls scherpzinnige tekstuitleggingen en tekstcombinaties, zijn waarheden ontleent. Wie denkt, dat dit boek dor is en onbegrijpelijk, vergist zich. Het is zeer populair en in een zuivere taal geschreven”.

Het staat- en letterkundig nieuwsblad *Het Vaderland* schreef over voornoemd boek o.m. het volgende:

„Voor hen, die de Bijbel voor Gods onfeilbaar Woord houden, en die wensen over alle Bijbelcritiek heen geholpen te worden, is in dit met ontzagwekkende Bijbelkennis en onbetwistbaar apologetisch talent geschreven boek te waarderen, zelfs te genieten”.

Dr F. J. Krop, eindredacteur van het orgaan *Geloof en Vrijheid*, heeft in zijn tijdschrift over voornoemd boek een gunstige recensie gegeven en daarin o.m. gezegd, dat alle gelovigen, ook dezulken, die een andere geestesrichting dan schrijver zijn toegedaan, door hetzelfde kunnen gesticht worden. Deze predikant besluit zijn recensie met de woorden: „Moge het boek velen tot zegen zijn”.

Er verschenen binnen de tijd van enkele jaren vier drukken van dit boek. De vierde oplage moest op het laatste ogenblik tot 24.000 exemplaren worden uitgebreid. De navraag en het aantal lezers wordt elke dag groter. Hebt U het ook reeds in Uw bezit en gelezen?

Prijs in linnen prachtband f 4.90.

**BOEKENHUIS „VERITAS”**

Van Weede van Dijkveldstr. 77 — Den Haag — Giro: 308004



# Van de Redactie.

Bij het begin van een nieuwe jaargang van de Vox Theologica wil de nieuwe Redactie allen danken, die in het afgelopen jaar hun medewerking aan de Vox verleenden. In 't bijzonder den afgetreden Hoofdredacteur zijn wij veel dank verschuldigd!

De nieuwe Redactie hoopt aan te sluiten bij de vorige, maar hoopt toch ook nog meer te komen tot verwezenlijking van haar streven: De Vox, een tijdschrift vóór en dóór de studenten, „Vóór de studenten”, hieraan hoopt de Redactie te voldoen door in de Vox plaats in te ruimen voor oriënterende artikelen over een bepaald onderdeel der theologie, en door het laten verschijnen van enkele nummers, waarin een bepaald thema van verschillende zijde deskundig behandeld wordt. Maar daarnaast doet de Redactie een ernstig beroep op de theologische studenten, opdat ook het „door de studenten” wat meer tot haar recht kome! De na-oorlogse situatie vraagt alom bezinning en doordenking, zeker niet het minst op het gebied der theologie. Moge de nieuwe jaargang van de Vox doen blijken dat ook de theologische studenten zich niet hebben willen onttrekken aan deze plicht der wetenschap!

S. L. V.

---

## Theoretisch of practisch?

### Woord tot de „eerstejaars”.

Het laconieke antwoord „beide”, dat de zeventiende-eeuwse auteurs van de „Synopsis” gaven op de vraag of de theologie theoretisch dan wel practisch is, verbergt een groter spanning dan het kleine woordje zou doen vermoeden. Wanneer namelijk in dat woord „beide” — de Synopsis spreekt van „mixta” — het theoretische en het practische niet zo volkomen vermengd zijn dat zij een volledig harmonische eenheid vormen, blijft de bovengenoemde vraag haar volle actualiteit behouden. Daarvan weet ieder aankomend theoloog mee te spreken, die met een flinke dosis gezonde idealen — samen te vatten in het woord „dienst” — binnentreedt in wat hij voor de tempel der theologie houdt. Zijn eerste desillusie zal zijn dat de „regina scientiarum” een heel gewoon, degelijk maar wat bouwvallig, burgerhuisje bewoont, dat de kamers stoffig zijn, de vensters angstvallig geblindeld, de folianten muf en dor en de gesprekken vaak meer een roddelen over elkaar's theologische fouten en zonden dan een eerbiedige „sermo de Deo”. Wij kennen ze allen wel, die theologen-in-spe, wier hoop verging in de dufheid, die rechtsomkeert maakten, terug naar het volle leven — maar we kennen ook hun antipoden, die zich in deze omgeving eerst recht behagelijk en veilig voelen en die in dit oude huis een prachtige gelegenheid aantreffen om de spanningen van het bloedwarme leven te sublimeren in wat men met een mooi woord de „theologische controvers” noemt. En zij, die hiertussen in staan, die het woord „dienst” niet al te ongeduldig interpreteren maar er nog veel minder een gezapige uitlegging

van willen geven, voelen zich soms in dit gebouw als in een spookhuis: duistere daemonieën bespringen hen en laten hen zelfs — of is het: juist? — in deze voor de belangstellende buitenstaander zo „heilige Hallen” niet met rust. De een wordt aangegrepen door de donkere armen van de twijfel; het woord „crisis der zekerheden” wordt voor hem meer dan een modebegrip — een rusteloze daemon drijft hem voort, jaagt hem uit welgekozen schuilplaatsen ..... totdat hij bemerkt dat ook nog een Ander hem achtervolgde, de grote ontmoeting onvermijdelijk wordt, en hij met Francis Thompson zegt, op de uiterste rand van zijn kennen en kunnen:

Halts with me that footfall:

Is my gloom, after all,

Shade of His hand, outstretched caressingly?

Daar zijn er echter ook, die door een andere daemon worden overvallen, die zich tegen de twijfel wapenen met het pantser van de eigengekozen, voorbarige zekerheid, die zich inspannen in hun veilig systeem als een rups in de cocon — hier geen spannende achtervolging met een dramatische ontknoping, evenmin een plotselinge metamorphose als sluitstuk van een statisch inkapselingsproces, doch slechts een langzame infiltratie met het daemonisch gif, dat het boek Openbaring „lauwheid” noemt.

Zo zijn voor de jonge theoloog ook binnen de beschuttende muren van het gebouw zijner wetenschap de spanningen groot en de gevaren zonder tal. En heel die problematiek, waar ieder theoloog mee te worstelen krijgt, loopt uit op de vraag der zeventiende eeuwse-theologen die wij liever in deze vorm stellen: wat is de zin, het doel, de uiteindelijke betekenis van ons theologiseren? Heeft het waarlijk iets te maken met ons leven, meer nog: met het Leven, dat ons kleine bestaan op mysterieuze wijze draagt en opheft, of is het slechts een gecompliceerde afweerreactie op de doorbraak van Gods werkelijkheid in onze existentie? Heeft theologie nog iets in zich van dienst aan God of zou het alleen een subtiel vorm van zelfdienst en zelfbehagen zijn? Is het de theoloog geoorloofd, zich als een dichter in zijn ivoren toren te isoleren achter „de leer, die afweert en beschut, de sterkte, waar geen voeg of naad verwijd kan worden of benut door wie als vijand buiten staat?” Mag een student zich in een rustig leven zeker, maar langzaam voorbereiden op een verre taak terwijl de S. O. S.-signalen hem tuiten in de oren? Heeft een jong predikant de plicht of zelfs maar het recht zich in een rustige dorpspastorie op een stille studeerkamer af te zonderen van het rumoer van de tijd terwijl de wereld in brand staat?

Ziehier enkele vragen, die in de — zoals we zagen vaak daemonisch geladen — stilte van het huis der theologie op ons aan kunnen komen. Misschien zijn er, die, veilig gehuld in hun wijde theologenmantel, deze vragen met cerebraal gebaar van zich afschuiven omdat zij de beoefening der theologie onder alle omstandigheden als een zeer natuurlijke en vanzelfsprekende gegevenheid aanvaarden — hebben zij ooit de nood in de ogen gezien? En aan hen die zich, met een beroep op de nood der wereld, op gemakkelijke wijze van de theologie willen afmaken zou ik de vraag willen stellen: hebt ge ooit de ondiepte van Uw eigen geestelijke voorraadschuren in tegenstelling tot de diepte van de nood gepeild? Op al deze vragen is geen rechtlijnig antwoord mogelijk: noch een levensschuwe theologie, noch een overmoedig activisme helpen ons hier verder. Het antwoord kan slechts gegeven worden vanuit Hem, die in Zijn incarnatie aan



alle ware theologie een teken stelt: Christus ging in de nood van het leven in, om dat leven te vangen in het wondere net van het heil en om de cirkel der goddelijke volzaligheid te verwijden tot een ellips waarin ook de mens — uit genade — brandpunt wordt. Alle spreken over de nood van het leven wordt zinloos en uitzichtloos wanneer het niet gedragen wordt door een spreken over den Heer van het leven, die Zich in Zijn Woord aan ons openbaart.

Slechts wanneer de theoloog zijn taak verricht met een open oog voor de nood van de wereld krijgt zijn arbeid zin en betekenis. De man die de gordijnen van zijn studeerkamer dichtschuift omdat de vlammen van de wereldbrand hem zo hinderlijk storen en die de ramen toesluit omdat kruidlucht van de geestelijke en materiële strijd die op deze aarde gevoerd wordt hem onaangenaam is, zal het nooit verder brengen dan tot een „kennis die opgeblazen maakt”. Maar wie de ramen wijd openhoudt zal misschien zijn oude folianten, de confessies uit de martelaarstijd en de liturgieën der schuilkerken, herontdekken in de rosse weerschijn van de brand; en de kruiddamp die opstijgt van de frontlinies in China en Indonesië zal hem eerst goed doen beseffen hoezeer deze wereld hunkert naar de zuivere wierookgeur van Gods tempel.

Zo krijgt de theologische wetenschap nieuwe zin, wanneer zij komt te staan in het teken van het woord „dienst”. Misschien zal het ons dan tot onze verwondering blijken dat de wereld meer behoefte heeft aan goede theologie, aan een bewogen spreken over en vanuit Christus, dan aan alle welgemeende menselijke idealen en intenties bij elkaar. En het oude huis der theologie wordt belangrijker als centrum voor de reconstructie dan de meest perfecte laboratoria. Theologie is niet altijd verkondiging, al gaat zij er op haar hoogtepunten soms ongemerkt in over — maar in ieder geval dient zij de verkondiging te dragen, te steunen en te leiden. Is theologie theoretisch of practisch? Beide!

Maar ons theologisch huis is stoffig en oud — geen open vensters kunnen dat verhelpen. Het irriteert ons, jonge theologen, alles in hoge mate — totdat wij ontdekken dat ook ons spreken een stamelen, ons zoeken een tasten, ons vinden een gevonden worden is. Wij theologiseren in hoop: het wonder bedrijf der theologie dient verricht te worden in grote ootmoed. Alleen Christus kan ons roddelen maken tot getuigen, ons stamelen tot zingen, zelfs onze studie tot dienst in het Koninkrijk!

J. VAN DEN BERG Jr.

---

## *De Oud Katholieke kerk van Nederland*

In September van het vorige verenigingsjaar traden de Oud Katholieke theologische studenten toe tot de V. S. T. F.

Daar bij vele V. S. T. F. leden de Oud-Katholieken vrijwel onbekend zullen zijn, moge dit artikel ertoe dienen om deze onbekendheid enigszins op te heffen.

De Oud-Katholieke Kerk van Nederland is de voortzetting van de Katholieke Kerk, zoals die in ons land is gevestigd door Willibrordus, de

eerste bisschop van Utrecht. Zijn bisdom Utrecht omvatte vrijwel het gehele tgw. Nederlandse gebied en vormde een zelfstandig onderdeel v.d. Katholieke Kerk van het Westen.

Tijdens de Hervorming werd het tot aartsbisdom verheven, en er werden vijf nieuwe bisdommen opgericht: Groningen, Leeuwarden, Deventer, Haarlem en Middelburg, welke zetels echter spoedig weer uitstierven. Alleen het aartsbisdom Utrecht wist zich te handhaven. De aartsbisschoppen uit deze tijd echter zijn niet gewijd onder de titel aartsbisschop van Utrecht, maar onder een vreemde titel, zo bijvoorbeeld Vosmeer (1602) en Rovenius (1620) onder die van aartsbisschop van Filippi. Maar bij hun wijding werd uitdrukkelijk verklaard, dat zij in Filippi geen enkel gezag konden doen gelden, maar dat hun ambtsgebied de Republiek der Verenigde Nederlanden omvatte. De reden van deze vreemde titel was dat men de regering van de Republiek niet voor het hoofd wilde stoten, daar deze de uitoefening van de eredienst verboden had. De regering van de Republiek begreep evenwel dat de titel aartsbisschop van Filippi slechts camouflage was en verbande zowel Vosmeer als Rovenius uit Holland, Zeeland en Utrecht, zodat zij hun kerk vanuit het buitenland moesten besturen: Vosmeer vanuit Keulen, Rovenius vanuit Overijsel, dat nog in Spaanse handen was.

Behalve deze moeilijkheden hadden de aartsbisschoppen ook te kampen met geloofsgenoten en medewerkers, namelijk de ordensgeestelijken en speciaal de Jezuïeten.

Ordensgeestelijken zijn ondergeschikt aan de bisschop in wiens bisdom zij vertoeven en mogen geen ambtshandelingen verrichten dan in opdracht of met toestemming van de betreffende bisschop. De Jezuïeten echter namen het standpunt in, dat in ons land de Katholieke Kerk tijdens de Hervorming te gronde was gegaan en beschouwden de republiek als missiegebied, waarop ieder naar eigen goedvinden kon arbeiden. Hun doel hierbij was om, evenals in andere landen, ook de Hollandse Katholieke Kerk afhankelijk te maken van en te onderwerpen aan het gezag van de paus. Bij hun pogingen hiertoe moesten ze noodzakelijk stuiten op de tegenstand van de aartsbisschoppen en het kapittel, die het standpunt van de oude Katholieke kerk verdedigden, namelijk dat elke nationale kerk een zelfstandige eenheid vormt en dat elke bisschop onafhankelijk is.

Deze strijd tussen de aartsbisschoppen met het kapittel enerzijds en de Jezuïeten met de paus anderzijds kwam in een acuut stadium tijdens aartsbisschop Petrus Codde (1688-1710).

Tegen hem werd ook het wapen van het Jansenisme gebruikt. Dit verplaatst ons naar de strijd rond Jansenius, bisschop van IJperen (1638), en diens werk „Augustinus of de leer van Augustinus over de gezondheid, ziekte en genezing van de menselijke natuur”, waarin hij de leer over de genade en de vrije wil uiteenzet, zoals die door den kerkvader Augustinus was ontwikkeld, en die in het kort hierop neerkomt: de mens is na de zondeval niet meer in staat om uit zichzelf het goede te willen en te doen maar kan dat alleen door Gods genade. Deze leer van Augustinus had de eeuwen door als de officiële leer over dit onderwerp gegolden. Hiertegenover stelde nu de machtige Jezuïetenorde de stelling: indien iemand doet wat hij kan, zal God hem de genade niet onthouden.

De Jezuïeten konden daarom niet toestaan dat de oude leer van



Augustinus nog eens werd uiteengezet en zij stelden daarom alles in het werk om het boek te doen veroordelen, wat hun in 1653 gelukte. In dat jaar veroordeelde Innocentius X een vijftal stellingen als ketters, waarbij verklaard werd, dat deze stellingen door Jansenius werden geleerd in zijn boek „Augustinus”.

Hiermede was de strijd ontbrand. Een groot deel van de Franse katholieke wereld ontkende dat de betreffende stellingen in het werk van Jansenius voorkwamen. Om deze tegenstanders tot zwijgen te brengen vaardigde Alexander VII in 1656 een formulier uit, dat door alle bisschoppen, priesters en kloosterlingen moest worden ondertekend. De tekst luidde: „Ik onderwerp mij aan de constitutie van Innocentius X van 31 Mei 1653 en aan die van Alexander VII van 16 October 1656 en verdoem oprecht de vijf stellingen uit het boek Augustinus van Jansenius in de zin van den schrijver, zoals de H. Stoel ze veroordeeld heeft. Dit zweer ik. Zo waarlijk helpe mij God almachtig”.

Dit „Formulier van Alexander VII” werd ook aan Codde op de avond voor zijn wijding voorgelegd. Hij weigerde de ondertekening met de woorden: „Zonder mijn geweten geweld aan te doen en God te beproeven kan ik, hetgeen ik gelezen heb, niet ondertekenen. Wanneer hier sprake mocht zijn van Jansenisme, dan wil ik gaarne de verzekering geven, dat ik mij nooit in die twisten gemengd heb. In Holland zijn ze slechts bij name bekend”. Deze weigering zou hem noodlottig worden. Al spoedig na zijn wijding begonnen in Rome de klachten tegen hem. Enige jaren lang gelukte het hem zichzelf en zijn kerk van de aanklachten te zuiveren, maar in 1697 begon de beslissende slag. Toen verscheen van de hand van de Jezuit Doucin een „Kort gedenkschrift van de toestand en de voortgang van het Jansenisme in Holland”. Enkele exemplaren vielen Codde en zijn geestelijken in handen. Codde zond onmiddellijk een exemplaar naar Rome en verzocht bescherming tegen de daarin vermelde beschuldigingen. Geen antwoord. Daarop liet de aartsbisschop in 1699 in Rome een verdedigingsgeschrift drukken. Rome zweeg. Maar op 25 September, 1699 werd in een vergadering van kardinalen besloten om Codde uit zijn ambt te ontzetten en Theodorus de Cock (vijand van Codde) in zijn plaats aan te stellen. Op dezelfde dag werd aan Codde een vriendelijke brief geschreven met de uitnodiging om het jubeljaar 1700 in Rome bij te wonen „opdat men zijn inzichten en raadgevingen moge vernemen in belangrijke aangelegenheden”. Na herhaald verzoek ging de aartsbisschop naar Rome, tevens met de bedoeling om te trachten nu voorgoed een eind te maken aan de voortdurende aanklachten. Reeds tijdens de eerste audiëntie bij de paus verzocht hij de behandeling van zijn zaak voor de Inquisitie. Dit werd afgewezen. Eerst werd een commissie van 3 kardinalen met het onderzoek der ingebrachte beschuldigingen belast, later een van 10 kardinalen. Vijf van hen verklaarden de ingediende beschuldigingen onvoldoende en de paus sloot zich hierbij aan. De tegenstanders van de aartsbisschop bereikten echter geheimhouding van dit besluit en intussen werd op 13 Mei 1702 aan Th. de Cock een brief geschreven, waarin hij tot apostolisch vicaris over het Utrechtse aartsbisdom werd aangesteld en aan allen onder bedreiging met excommunicatie het zwijgen werd opgelegd. De Cock vroeg na ontvangst van zijn aanstelling van de kapittels van Haarlem en Utrecht gehoorzaamheid, evenals de internuntius in Brussel. De kapittels

weigerden, omdat zij een brief van Codde, gedateerd op 27 Mei, hadden ontvangen, waarin niet gesproken werd over de benoeming van de Cock. Nog eens eiste de internuntius van de „beroemde kapittels” (zoals hij ze noemt) onderwerping, maar toen zij aan hun wettigen aartsbisschop trouw bleven waren zij opeens gedegradeerd tot „zogenaamde kapittels” zonder recht en gezag. Tegelijk werd een hevige actie ingezet om de gelovigen tegen de geestelijkheid en de aartsbisschop op te zetten door hen van ketterij te beschuldigen. De strijd werd steeds heviger. Tenslotte grepen de Staten van Holland in. Zij eisten dat Codde binnen 3 maanden uit Rome zou kunnen terugkeren. Zo niet, dan werden alle Jezuïeten verbannen en de Cock gevangen gezet. Nu kon de aartsbisschop eindelijk vertrekken. Bij het afscheid ontving hij de bijzondere zegen van de paus, die een week tevoren het besluit van Coddess afzetting had vernieuwd en ook nu nog erover zweeg. Codde hoorde het bericht van zijn afzetting en wat er verder gebeurd was in Leipzig uit brieven die hem uit Holland werden toegezonden. Nadat de aartsbisschop in Holland was teruggekeerd, verwachtte men dat hij zijn ambt weer in volle omvang zou uitoefenen ondanks zijn onrechtmatige afzetting door Rome. Dit zou echter een onherstelbare breuk met Rome hebben veroorzaakt en dat wilde Codde vermijden. Hij onthield zich daarom, zij het onder protest, tot aan zijn dood in 1710 van de uitoefening van zijn functie.

De taak om het aartsbisdom te besturen werd nu overgenomen door het aartsbisschoppelijk kapittel van Utrecht. Bij al zijn werk kon het kapittel echter niet verhinderen, dat de kerk steeds zeer achteruit ging, enerzijds door de intimidatie der gelovigen door de pausgezinde ordensgeestelijken, vooral de Jezuïeten, anderzijds door het gebrek aan priesters. Doordat de aartsbisschop zich van alle ambtshandelingen onthield kreeg het kapittel nooit de beschikking over jonge geestelijken om open plaatsen te bezetten, zodat elke openvallende plaats direct door een pausgezin geestelijke kon worden bezet en dus verloren ging. Zo dreigde de Utrechtse kerk ten onder te gaan door gebrek aan nieuwe krachten, totdat een Ierse en enige Franse bisschoppen telkens een aantal jonge priesters voor Utrecht wijdde en zo Utrecht tegen Rome steunden. Dit kon echter niet eeuwig duren en de toestand werd dan ook steeds meer onhoudbaar. Tenslotte zou de Utrechtse kerk tegenover Rome's overmacht de nederlaag hebben geleden, maar er kwam hulp in de persoon van bisschop Varlet, coadjutor van de bisschop van Babylonië. Tijdens zijn verblijf in Amsterdam, waar hij scheepsgelegenheid naar het Oosten zocht, diende Varlet op verzoek van een der Amsterdamse pastoors aan een aantal mensen het sacrament des Vormsels toe. Kort daarop vertrok hij naar Perzië. Daar aangekomen ontving hij het bericht dat hij geschorst was, omdat hij in Holland bisschoppelijke diensten had verricht zonder voorkennis van de internuntius in Brussel en omdat hij de bul Unigenitus niet had ondertekend <sup>1)</sup>. Bisschop Varlet keerde naar Holland terug om zich van daaruit

---

<sup>1)</sup> Deze bul bevat de veroordeling van 101 stellingen uit een frans boek: Het N. T. met stichtelijke bemerkingen op ieder vers van Pasquier Quesnel als jansenistisch „en de ketterijen, die reeds in de beruchte stellingen van Jansenius verdoemd zijn, vernieuwend” Vijftig van de 101 veroordeelde stellingen zijn gedachten uit de bijbel en werken van de kerkvaders. De kerk v. Utrecht weigerde de bul aan te nemen „in zoverre zij in tegenspraak is met de oude kerk”.



te verdedigen. En door hem kreeg de kerk van Utrecht weer een bisschop.

Men was er zo langzamerhand van overtuigd dat een bisschoppelijk bestuur noodzakelijk was, nadat de zetel na de dood van Codde 14 jaar onbezet was gebleven. Het kapittel vroeg eerst het oordeel van de grootste theologen en juristen uit de katholieke wereld over het plan om de zetel te bezetten, en toen dit oordeel gunstig luidde, ging het over tot de verkiezing van een bisschop. Gekozen werd Cornelis Steenoven op 27 April 1723 en hij werd op 15 October 1724 door Varlet gewijd. Hiermee was aan de Utrechtse kerk de mogelijkheid gegeven om als nationale en zelfstandige Katholieke kerk voort te bestaan met een wettig en geldig bisschoppelijk bestuur.

Steenoven heeft zijn ambt slechts korte tijd uitgeoefend. Een half jaar na zijn wijding overleed hij. Zijn opvolger Cornelis Johannes Barchman Wuytiers (1725-1733), werd ook door Varlet gewijd. Tijdens het episcopaat van Barchman Wuytiers slaagde het kapittel er in om in Amersfoort het tegenwoordige seminarie van de Oud-Katholieke kerk te stichten ter vervanging van de colleges in Leuven, die aan Rome waren verloren gegaan. Ook verschenen tijdens zijn bestuur enige verdedigingsgeschriften van de zijde der Utrechtse kerk, zo een werk van Broedersen: „Historische verhandeling over het kapittel van de Utrechtse metropolitaankerk”, waarin hij het voortbestaan van dit kapittel tijdens en na de Hervorming aantoonde, welk voortbestaan sinds de tijd van Codde plotseling door Rome was ontkend. Van v. Erkel verscheen „Verdediging van de Utrechtse kerk en haar toestand en rechten”.

Het episcopaat van Petrus Johannes Meindaerts (1739-1767) is belangrijk geworden door de pogingen om met Rome tot overeenstemming te komen. Zij strandden echter allen op de onaantvaardbare eisen van Rome: onvoorwaardelijke ondertekening van het formulier van Alexander VII, onvoorwaardelijke aanneming van de bul Unigenitus, herroeping van de beroepen op een algemeen concilie, en het verzoek om van alle excommunicaties en banvloeken te worden ontbonden.

In het begin van zijn bestuur had Meindaerts weten door te zetten dat de, sinds 1587 vacante, zetel van Haarlem weer werd bezet opdat de kerk niet zonder bisschop zou zijn, als de aartsbisschop kwam te overlijden. Nadat nu de vredespogingen op niets waren uitgelopen werd ook de zetel van Deventer weer bezet om de mogelijkheid op het verweesd raken van de kerk zoveel mogelijk te beperken. Een bewijs van haar katholiciteit gaf de Utrechtse kerk nog op haar provinciaal concilie van 1763. Na lezing van de „Verhandelingen en Besluiten” van het concilie verklaarde Clemens XIII: „Men moet de zaak met Holland bijleggen, want er zijn hier acten van een synode binnengekomen, die zeer goed zijn”. Een half jaar later werd het concilie door Rome veroordeeld als „nietig, onregelmatig, waardeloos, krachteloos”.

De Oud-Katholieke kerk van heden staat, gezien de ontwikkeling van het pausdom in de richting der onfeilbaarheid en oppermacht van de paus niet meer op het standpunt van de vaders van 1763, waarbij deze ver tegemoet kwamen aan de eisen van de paus inzake diens primaat over de andere bisschoppen. Evenmin deelt zij nog de veroordeling der Griekse kerk als schismatiek door het concilie; zij erkent daarentegen het Katholieke karakter der Griekse of Oosterse kerk zonder beperking.

Een moeilijke periode maakte de Utrechtse kerk door tijdens de

bezetting van ons land door de Fransen, toen er een beweging in eigen gelederen gaande was: het Irenaeïsme, zo genoemd naar de schuilnaam van den leider. Deze beweging wilde de oude kerkelijke geschillen opruimen en was daarvoor tot veel bereid: over het formulier van Alexander VII moest een diep stilzwijgen worden bewaard, de vragen over de rechten en het voortbestaan van het kapittel moest men maar vergeten, de bisschoppen moesten hun ambt neerleggen en zo den paus gelegenheid geven om nieuwe, hem aangename bisschoppen te benoemen. De aartsbisschop en het kapittel dachten er eenvoudig niet aan om hierop in te gaan. Daarop richtten de Irenaeïsten zich tot Lodewijk Napoleon met de verklaring dat zij, hoewel overtuigd van de rechten van hun bisschoppen en van het kapittel, toch ter wille van de vrede bereid waren ook die bisschoppen aan te nemen, die de koning zou voorstellen. Midden in deze moeilijkheden stierf de aartsbisschop plotseling. Een verzoek om een opvolger te mogen kiezen werd door Lodewijk Napoleon geweigerd, daar hij hoopte op een spoedige vrede tussen Utrecht en Rome. Na de inlijving van ons land bij Frankrijk wilde ook Napoleon zelf de kerkelijke vrede in Holland herstellen, en riep daarom een conferentie bijeen. Het programma, waarop de eenheid kon worden hersteld, betekende de ondergang van de nationale kerk en Willibrord van Os, die voor Utrecht ter conferentie was verschenen, weigerde dan ook het te aanvaarden en drong aan op toestemming voor het verkiezen van een bisschop. Zijn wens zou spoedig in vervulling gaan door de val van Napoleon en de bevrijding van ons land. Op 10 Febr. 1814 had de keuze plaats en van Os werd aartsbisschop van Utrecht.

De strijd op kerkelijk gebied ging verder vooral toen door Pius VII in 1815 de door Clemens XIV in 1773 ontbonden Jezuïetenorde werd hersteld. Deze gingen nu met dubbele ijver aan het werk om de geleden schade te herstellen. Het hoogtepunt werd bereikt toen op 4 Maart 1853 Pius IX bij de bul „Ex qua die” in Nederland de kerkelijke hiërarchie herstelde (!) en 5 bisdommen oprichtte, nl. Utrecht en Haarlem (!), den Bosch, Breda en Roermond. Dat er een aartsbisschop van Utrecht en een bisschop van Haarlem werden benoemd was niet anders op te vatten dan als een inbreuk op het rechtsgebied van de bisschoppen der oude Katholieke kerk. Zij beschouwden de nieuwe hiërarchie dan ook als een duidelijke oorlogsverklaring en vroegen daarom van de regering om de invoering van de nieuwe hiërarchie te verbieden en voor de Utrechtse kerk de haar rechtmatig toekomende officiële titels: aartsbisschop van Utrecht, bisschop van Haarlem en van Deventer te erkennen. Het werk van de bisschoppen was niet vergeefs. De invoering van de nieuwe hiërarchie kon niet worden verhinderd, maar de officiële erkenning van hun titels (waarover reeds lang strijd werd gevoerd) werd hun niet langer onthouden.

De laatste banden tussen Utrecht en Rome werden losgemaakt door het Vaticaans concilie. Tot aan 1870 heeft de Utrechtse kerk voortdurend gezocht naar middelen om de geschillen vreedzaam op te lossen, maar daarna is ze haar eigen weg gegaan, overtuigd dat geen overeenstemming meer mogelijk is zolang Rome vasthoudt aan het dogma der pauselijke onfeilbaarheid en diens oppergezag over alle kerken en ook aan het dogma van Maria's onbevleete Ontvangenis, dat in 1854 door Pius IX was vastgesteld.



Toen het concilie bijeengeroepen werd, wist men of vermoedde men waarom het zou gaan, en op het concilie bleek de tegenstand tegen het dogma zeer sterk. Bij de laatste stemming waren er 451 stemmen voor, 88 tegen, 62 onder voorbehoud en 91 onthoudingen. Hierbij komt nog dat bij de voorstemmers veel bisschoppen waren die geen bisdom vertegenwoordigden, terwijl tot de tegenstemmers bisschoppen behoorden met diocesen van meer dan een miljoen zielen. Na de afkondiging van het dogma en de ontbinding van het concilie onderwierpen de tegenstanders zich stuk voor stuk.

Toch bleven er in enkele landen kernen van verzet tegen het nieuwe dogma, zo bijv. in Duitsland, waar het verzet zich groepeerde rond verscheiden professoren uit Bonn, München en Breslau en een aantal pastoors. De opposanten sloten zich aaneen en noemden zich Oud-Katholieken, daarmee te kennen gevend dat zij aan het oude katholieke geloof vasthielden en de nieuwe dogma's verwierpen. In 1872 hielden zij een congres in München, waar de grondslagen gelegd werden voor de stichting van de Oud-Katholieke kerk van Duitsland. In 1873 werd prof. Reinkens tot bisschop gekozen. Hij ontving zijn wijding van de bisschop van Deventer.

In Zwitserland kwam het verzet meer van de leken en droeg het ook een enigszins politiek karakter. Men zag in de nieuwe dogma's een bedreiging van zijn zelfstandigheid.

Vrij spoedig waren een aantal gemeenten gevormd, die in 1872 overgingen tot de stichting van de Christ-Katholische Kirche met als eerste bisschop prof. Herzog.

Beide kerken namen direct een aantal hervormingsmaatregelen. Zo werd voortaan de mis in de moedertaal gelezen en werd het gedwongen priestercoelibaat afgeschaft. De geestelijken van de Duitse kerk ontvangen hun opleiding in Bonn, die van de Zwitserse kerk aan de katholieke theologische faculteit in Bern.

Ook in Tsjecho-Slowakije en Oostenrijk ontstonden Oud-katholieke kerken. In 1889 had in Utrecht een conferentie plaats tussen de bisschoppen van de Utrechtse kerk en die van Duitsland en Zwitserland als gevolg van het verlangen naar internationale samenwerking. Op deze conferentie werd een beginselverklaring opgesteld die de grondslag is geworden voor de Oud-Katholieke kerken, en die bekend staat als de „Utrechtse Bisschopsverklaring van 1889". De inhoud komt in het kort hierop neer: de Oud-Katholieke kerken houden vast aan het geloof van de oude kerk, zoals dat is uitgedrukt op de oecumenische concilies van de onverdeelde kerk der eerste 10 eeuwen. Zij verwerpen de besluiten van het Vaticaans concilie en het dogma van Maria's Onbevleete Ontvangenis, als zijnde in strijd met de leer der oude kerk. Het concilie van Trente wordt alleen in zijn leerstellige uitspraken aangenomen en slechts voor zover ze in overeenstemming zijn met de leer der oude kerk. Hetzelfde geldt voor allerlei leerstellige besluiten, die door Rome zijn uitgegeven. Zij houden vast aan het oude katholieke geloof omtrent het sacrament des altaars en geloven dat wij het lichaam en bloed des Heren ontvangen bij de communie onder de gedaanten van brood en wijn. De viering van de eucharistie (avondmaal) is niet een herhaling van Christus' kruisoffer, maar de blijvende gedachtenis en de wezenlijke vertegenwoordiging ervan op aarde. De Oud-Katholieke kerken zullen meer nadruk leggen op wat in het geloof vereent dan op de verschillen tussen de diverse kerken.

De aan deze conferentie deelnemende kerken vormden de Unie van Utrecht, waartoe elke nationale katholieke kerk wordt toegelaten, mits zij de Bisschopsverklaring ondertekent. Door deze ondertekening erkent men elkaar wederzijds als gelijkwaardig en verklaart men in volle kerkelijke gemeenschap met elkaar te staan.

Tot deze Unie van Utrecht behoren thans:

De Oud-Katholieke kerk van Nederland

De Oud-Katholieke kerk van Duitsland

De Christ-Katholische Kirche van Zwitserland

De Oud-Katholieke Kerken van Oostenrijk en Tsjecho-Slowakije.

De Pools nationale kerk van Noord-Amerika en de met deze in verbinding staande kerk in Polen

De Oud-Katholieke Kerk van Joego-Slavië.

(Wat er na de oorlog van de kerken in Polen en Joego-Slavië nog over is, is me onbekend).

Bovendien bestaat er intercommunie tussen de Oud-Katholieke kerken en de Anglicaanse Kerk. Dit houdt in dat de Oud-Katholieke en Anglicaanse Kerken wederkerig elkaars katholiciteit en onafhankelijkheid erkennen en er in toestemmen dat de leden van de andere kerkgemeenschap deelnemen aan de sacramenten.

Het geloofsbezit der Oud-Katholieke Kerk is dat van de oude kerk, zoals dat is uitgedrukt in de besluiten van de oecumenische concilies van de ongedeelde kerk van de eerste tien eeuwen.

Dit geloofsbezit is o. a. neergelegd in de geloofsbelijdenis van Nicea, aangevuld door het concilie van Constantinopel, welke geloofsbelijdenis door de Oud-Katholieke Kerk wordt gebruikt.

De Oud-Katholieke Kerk kent 7 sacramenten: handelingen, die de nederdaling en schenking van Gods genade symboliseren en tegelijk bewerkstelligen. Men zou ze kunnen omschrijven als het voortgezette werk van Christus, niet meer door Hem verricht in zijn menselijke gedaante, maar gehuld in handelingen van zijn kerk. De Oud-Katholieke Kerk kent 7 sacramenten:

Doop en Avondmaal, de heilsmiddelen.

De doop neemt den mens door de zondevergeving op in de kerk en het avondmaal verenigt den mens met Christus en zijn verlossingsoffer.

Het Vormsel bevestigt en versterkt het in de doop begonnen leven der genade door de vervulling met den H. Geest.

Boete en Ziekenzalving zijn handelingen waarin vergeving van zonden wordt verzekerd aan den berouwvollen zondaar.

Het Priesterschap is de overdracht van de apostolische volmacht tot verkondiging van het evangelie en het bedienen van Gods genademiddelen.

De Huwelijksinzegening is de verzekering dat God het huwelijk onder zijn genaderijke zegen plaatst.

De Oud-Katholieke Kerk aanvaardt niet de dogma's van Maria's onbevleete ontvangenis en van de onfeilbaarheid en het oppergezag des pausen.

Het dogma van Maria's onbevleete ontvangenis leert, dat Maria zonder erfzonde geboren is. Het evangelie leert daarentegen duidelijk dat



alle mensen onder de schuld der zonde staan en maakt hierbij voor Maria geen uitzondering. Ook voor haar kwam Jezus ter verlossing. Dit dogma van Maria's onbevleete ontvangenis is pas in de 14<sup>e</sup> eeuw als partijmening in de kerk opgekomen. De oude, ongedeelde kerk heeft een dergelijke leer nooit gekend, zodat zij dus nooit een geloofspunt kan zijn.

Ook de onfeilbaarheid van den paus: dat hij, wanneer hij als hoofd der kerk (ex cathedra) een uitspraak doet omtrent geloofs- of zedeleer, zich niet kan vergissen, maar door den H. Geest onmiddellijk de goddelijke waarheid verkondigt; en het opperbisschopsambt van den paus: dat hij de enige bisschop der kerk is, en dat de andere bisschoppen hun macht van hem ontvangen, zijn tegenovergesteld aan de oude kerk. Deze leert dat alleen de gehele kerk op haar concilies uitspraak kan doen in geloofszaken op grond van schriftuur en overlevering, en dat elke bisschop herder is over zijn eigen kudde en dat geen bisschop gezag kan uitoefenen over een anderen bisschop of over diens kudde.

De Kerk is naar Oud-Katholieke opvatting de gemeenschap van hen, die in Christus geloven als den door God gezonden Verlosser, die door de doop in die gemeenschap zijn opgenomen en door hun geloof gerekend worden tot degenen die door Christus' offerdood met God verzoend zijn en in Christus verlost zijn. Geen enkel kerkgenootschap kan dan ook beweren, dat zij alleen de ware kerk is, daar de leden van deze kerk van Christus onder alle kerkgenootschappen gevonden worden.

Over het avondmaal leert de Oud-Katholieke kerk, dat hierin Christus zelf wezenlijk tegenwoordig is in de tekenen van brood en wijn op grond van zijn eigen woorden, gesproken in de paaszaal, en dat de gelovigen dus bij het ontvangen van het avondmaal Christus zelf ontvangen.

De viering van het avondmaal is in de Katholieke Kerk uitgegroeid tot de Mis. Mis en avondmaal zijn dus geen twee verschillende zaken, maar zij zijn identiek. In de mis worden brood en wijn voor Gods aanschijn gelegd en bidden wij, dat Hij zich verwaardige ze „te zegenen, aan te nemen en goed te keuren. . . . . opdat zij ons worden het lichaam en bloed van Zijn welbeminden Zoon, onzen Heer Jezus Christus”. Dit gedeelte van de mis heet de consecratie d.i. zegening. Niet de priester zegent hier, maar Christus zelf, zoals Hij in de paaszaal brood en wijn zegende. Het ogenblik waarop de gelovigen de gezegende gaven nuttigen heet communie. Consecratie en communie behoren bij elkaar; zij vormen samen de katholieke avondmaalsviering.

De Oud-Katholieke Kerk van Nederland telt thans 25 gemeenten, welke verspreid liggen in N.- en Z. Holland en Utrecht, verdeeld in 2 bisdommen: Haarlem en het aartsbisdom Utrecht. De bisschop van Deventer heeft geen rechtsgebied meer. De gemiddelde grootte van de gemeenten is 200-300. De grootsten zijn Egmond en IJmuiden met elk ca 1800 leden. Het totaal aantal Oud-Katholieken bedraagt in Nederland ca 10.000.

De aartsbisschop en de bisschop v. Haarlem worden gekozen door de geestelijken van het betreffende bisdom; de bisschop van Deventer wordt door den aartsbisschop aangewezen. Aan het seminarie, dat in Amersfoort is gevestigd, zijn vier hoogleraren verbonden. De opleiding duurt 5 jaar en omvat de gewone theologische studie. De studenten ontvangen hun diaken- en priesterwijding na voltooiing van de

studie, de subdiakenwijding gewoonlijk in het laatste studiejaar.

In de liturgie van mis en vesper is sedert 1912 het Latijn vervangen door het Nederlands. Voordien werden verschillende sacramenten reeds in de moedertaal bediend. Sinds een kwart eeuw is ook het gedwongen priestерcoelibaat opgeheven. In de zusterkerken in het buitenland was men tot deze beide maatregelen reeds bij de stichting overgegaan. Ook in het oecumenisch werk verricht de Oud-Katholieke Kerk haar taak. Voor de oorlog streefde zij reeds in samenwerking met de zusterkerken en de Anglicaanse kerk naar intercommunie met de Oosters-orthodoxe kerk.

Wat het verenigingsleven betreft, de Oud-Katholieke kerk telt verschillende verenigingen, o.a. de Oud-Katholieke pers, die het gemeenteblad „de Oud-Katholiek” verzorgt en de uitgave van geschriften over het Oud-Katholicisme. Verder de jeugdverenigingen. De belangrijkste is het Oud-Katholiek Ondersteunings Fonds, dat noodlijdende gemeenten financieel steunt en aan allerlei zaken van kerkelijk belang zijn medewerking verleent.

Tot slot enkele literatuuropgaven over de Oud-Katholieke Kerk.  
dr R. Bennink Jansonius: *Geschiedenis der Oud-Roomsch katholieke kerk in Nederland*, 1870.

mr A. J. v. d. Ven: *Over de oorsprong v.h. aartsbisschoppelijk kapittel van Utrecht der Oud-Bisschoppelijke Clerezij*, 1923.

(B. A. v. Kleef): *Geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* 1937.

(prof. A. Rinkel) *Handboek voor Geloofs- en zedeleer in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1932.

*Amersfoort, O. K. Seminarie.*

B. N. LEVERLAND.

---

## *Theology in Scotland to-day.*

Contemporary theology in Scotland cannot be truly assessed without bearing in mind the general condition of intellectual life in Britain to-day. In countries which endured enemy occupation during the war there has been a considerable ferment of intellectual life consequent on the experience of liberation. Britain, never having known the prison-house of occupation, has not shared in the invigorating reaction of a new-found freedom. Her energies were so totally absorbed in the war-effort that the peace has brought a certain lassitude which is apparent in nearly every section of our national life. This tiredness, combined with the inevitable restrictions which are imposed by economic conditions, has made the production of books and magazines somewhat meagre in quantity and in quality. That is not to say that there is a spirit of mental defeatism or intellectual apathy abroad. On the contrary, within this limiting frame-work, there are signs of vitality in more than one section of art and letters. But these limiting factors must be kept in mind.

I write this from Edinburgh which is at present staging an International Festival of Music and Drama on a scale seldom attempted in this country.



Scotland herself has not contributed much directly to the Festival, but the fact that it should be held at all, and that there is every sign of its being a great success, indicates that there is life stirring in our native land. And the fact that it was opened by a service of dedication in St Giles' Cathedral, the central shrine of our national Presbyterian religion, shows that the Church of Scotland has rid herself of that hostility to, or suspicion of the arts, which has marked some previous periods of her history, and which is often falsely attributed to the influence of Calvin. Among the signs of what has been called the „Scottish Renaissance” is the appearance of a number of periodicals, devoted to politics, art, and letters, and the outbreak of a healthy controversy on such matters as national independence, cultural traditions, and the language of Scottish poetry. Theology is represented, though rather tardily, in the movement. The first issue of a new review called „Scottish Periodical” has just appeared, edited by Ronald Gregor Smith, translator of Kierkegaard and Buber, who contributes himself a translation of an article by Bultmann on „Loving one's Neighbour”. And in the future we are promised a new Scottish Theological quarterly, under the inspiration of Tom Torrance, a young theologian, trained in Edinburgh and Basel.

Scottish theology stands to-day, as so often in the past, as a kind of half-way house between England and the Continent. It shares with England an emphasis on the practical consequences of Christian doctrines, and a dislike of theological extremes. It shares with the Continent a striving for a logical system, and a definite, though limited, fondness for metaphysics. (It is not without significance that the Catechism of the English Prayer Book begins with the question: What is your name? while the Scottish Shorter Catechism begins with: What is the chief end of man?) Scotland has had in the past a much closer connection with the theological schools of Europe than either the Anglican or English Free Churches. In the early 1930's, when I was a student travelling to France, Switzerland, and Germany, I met dozens of my fellow-countrymen but seldom an English student. A considerable percentage of the ministers of the Church of Scotland have studied abroad, and this, combined with the fact that the course of training for the ministry in Scotland is much longer than in England, has given the theology of our Church its distinctive stamp. Another factor that helps to distinguish Scottish from English theology is the absence in Scotland of appointments for scholars such as are provided by the canonries of the Church of England. Theology must come from the spare time of a parish minister, or from a professor who has himself been in such a charge. This is a disadvantage in some ways, as the pressure of the active ministry makes it impossible for many to make that contribution to theology which might be of value; but it serves, on the other hand, to keep our theology continually in touch with the life and problems of the Church.

If one were to venture a generalization about the theology of ministers in the Church of Scotland to-day, it might be that on the whole the older generation are „liberal”, not in the sense of extreme or militant liberalism as it has been known on the Continent, but „liberal-orthodox”; while many of the younger generation are neo-Calvinist, Barthian, or neo-Catholic. About the time when I was a student at New College, Edinburgh (1933-6)

there was a distinct sense of a reviving interest in theology for its own sake. The semi-moribund students' Theological Society sprang to life; we began to read Calvin's Institutes and other Reformation sources; we read Barth, with or without our professors' approval; we debated the Creeds and Confessions. The late Professor H. R. Mackintosh had a powerful influence on a whole generation of young Scots ministers; and we began also to feel the stimulus of the live and critical mind of Professor John Baillie. This theological interest among younger ministers is represented to-day by groups who meet in different parts of the country for debate, study, and discussion. So far there has not been much fruit in the form of theological books, but changing conditions may bring many to light.

Alongside of, and sometimes in conflict with, this neo-orthodoxy inspired by a study of the Reformers, there has been a group of active men at work on the social and political relevance of the Gospel to our present conditions. These are usually associated with the Iona movement, led by George Macleod. It is impossible to define the theology or the precise significance of what is still a growing movement, but in general it represents a Catholic (i.e. orthodox) theology, a desire for liturgical experiment, and above all a striving to relate doctrine to modern life. There is a hope that the coming together of these two groups, which have often great difficulty in understanding each other, may lead to a real stirring in the life of the Church.

For it must be admitted that such a stirring is badly needed. For over a generation the Scotland that was formed by doctrinal teaching and preaching has been offered an surfeit of moral essays and sermons of little real Biblical content. To-day, while more than ever conscious of the need to speak in terms that the ordinary man will understand, we are very conscious of the clamant necessity of instructing our Church members in the faith. It is remarkable that in nearly all recent discussions on evangelism this has been stressed, particularly in connection with the instruction of catechumens.

I wish that I could have filled this article with names and books, but for the reasons mentioned above, there has been little published in recent years to which attention must be drawn. If one were to choose one book which more than any other expresses some of the best thinking in our Church to-day, it would be a book which is not strictly speaking a book of theology: I refer to the Report of the Commission for the Interpretation of God's Will in the Present Crisis. This Commission, set up during the war years under the convenership of Professor John Baillie, surveyed a vast field of the Church's activity and indicates the impact of modern Scottish theology on our contemporary problems.

It should not be forgotten that a steady work of interpretation and exegesis of the Old and New Testaments is being carried on, and several interesting works have appeared, notably Professor W. Manson's „Jesus the Messiah", and, from a very different angle, Principal (Emeritus) W.A. Curtis's „Jesus Christ the Teacher". In spite of the pressure of modern conditions and the continual suggestion of additional courses for divinity students in such subjects as psychology and sociology, the tradition of Biblical scholarship is being on the whole maintained.

For the future Scotland hopes to have a distinctive contribution to make to the theology of the ecumenical Church, and at the same time to



extend and multiply her links with the churches of other lands, particularly with those of our own Presbyterian lineage. The war has taken our younger ministers to many corners of the world, and given them experience of totally different ways of life from that of the Church at home. So far there has been no indication of any distinctive theological trend among returned chaplains, but it is quite certain that they can be classed among those whom it has become fashionable to call „ecumenically-minded”.

This little article has been written entirely from the view-point of the Church of Scotland, of which the author happens to be a minister. There are, of course, many other branches of the Christian Church in Scotland each with their own theological contribution. But, as the overwhelming majority of non-Roman Christians in the country belong to the established Church, the omission of a consideration of the theological trends in the other churches, which the writer is in any case not competent to attempt, may be forgiven him.

*Greenbank, Edinburgh.*

DAVID READ.

---

## *Redactionele aantekening*

bij het artikel „Reformatorisch geloof”.

Het hieronder volgend artikel van Ds Woelderink is een antwoord op het artikel van Prof. Dr W. Grossouw: „Roomse Dogmatiek”. (Vox Theologica 17e jrg. No. 5, blz. 114 vlg.) Prof. G. meende hier stelling te moeten nemen tegen wat Ds Woelderink in het „Woord en Geest nummer” van de Vox weergaf als het roomse standpunt. In een vijftal punten trachtte Prof. G. aan te tonen dat genoemd artikel de roomse leer beslist onjuist weergaf en gaf een interpretatie die in elk geval het reformatisch standpunt meer nabij kwam. Ds Woelderink, meende in antwoord hierop nog eens op de bestaande afstand te moeten wijzen, en hoewel de Redactie meent dat de Vox niet de plaats is voor een uitvoerige wederzijdse polemiek, wil zij toch gaarne plaats in ruimen voor een beknopte theologische discussie.

RED.

## *Reformatorisch geloof.*

Prof. Dr W. Grossouw heeft gemeend in de Mei-aflevering van dit tijdschrift te moeten protesteren tegen mijn artikel over *Woord en Geest* in een vorig nummer. Slechts met een enkel woord wil ik hier van replek dienen.

Het is de laatste tijd de gewoonte aan Rooms-Katholieke zijde om hun publicaties, die onder de ogen van protestanten komen, een apologetische inslag te geven. Zij naderen ons zo dicht mogelijk om te laten zien, dat de kern der reformatorische belijdenis ook bij hen gevonden wordt.

Van het protestantisme naar de moederkerk is toch eigenlijk maar één stap.

Prof. Grossouw en alle R. Kath. schrijvers dienen er echter rekening mee te houden, dat zij, die zich kinderen der reformatie weten, behoefte hebben om zich voortdurend rekenschap te geven van wat hen scheidt van Rome. *Om der waarheid wil* moeten zij helaas erkennen, dat de klove zeer diep is.

Een van de voornaamste geschilpunten betreft de R. Kath. opvatting van „het Woord Gods”. Het artikel *Roomsche Dogmatiek* bevestigt dat opnieuw. Ik vraag mij af, of prof. Grossouw dat niet gezien heeft of niet wil zien. Hij heeft in elk geval mijn woorden verklaard, niet van uit de reformatorische gedachte, die er aan ten grondslag ligt, maar naar den zin, die ze in de R. Kath. theologie hebben en vraagt dan als argeloos, of de Roomsche leer niet alles leert, wat wij belijden.

Voor de Reformatie is „het Woord” voertuig van goddelijke genade. In „het Woord” is de genade Gods en de kracht der genade present. Ja, in „het Woord” komt de levende Christus zelf met al zijn weldaden, met de kracht der verlossing, met de kracht van zijn leven en Geest tot ons en wordt door het geloof ons deel, ons leven, onze kracht, onze blijdschap. De sacramenten mogen ons Christus en zijn genade op een andere wijze nabij brengen, zij brengen ons nochtans niet een andere of meerdere genade dan „het Woord”. Van deze uitdeling der genade door middel van Woord en Sacrament is de H. Geest de grote Werker; Hij geeft de genade en Hij geeft het geloof er bij.

Voor een goed Roomsche-Katholiek is deze belijdenis der Reformatie een grote ketterij. Wij nemen het de Roomsche Kerk niet kwalijk, als zij dat openlijk zegt. Maar zij zal ook moeten beseffen, dat wij op grond van deze belijdenis aan Roomsche zijde een algehele depreciatie van „het Woord” zien en oordelen, dat hier een van de ergste ketterijen van de Roomsche Kerk is gelegen. De erkenning van het *waarheidskarakter* van het Woord Gods doet daaraan niets af of toe. Het is niet de vraag, of het Woord Gods doorademd is door den Heiligen Geest, door Hem gedragen wordt, zodat het geestelijk is en geestelijk werkt, in den zin, waarin men aan „de waarheid” een geestelijk karakter kan toekennen, maar of de H. Geest in en door het Woord ons Gods genade mededeelt als een kracht van God tot zaligheid en dat wij daarnaast en daarbovenuit niets anders nodig hebben, omdat deze genade de algenoegzame genade Gods is in Christus Jezus, waaraan niets ontbreekt.

Dat het gesprek tussen Rome en de kerken der Reformatie weer gaande is, verblijdt ook mij, maar daar is alleen vrucht van te verwachten, wanneer Rome daarin iets meer zoekt dan de mogelijkheid van apologetische arbeid, „wanneer de grondgedachte van de Reformatie door Rome werkelijk ernstig zal genomen worden. Als zij niet zal worden afgedaan als een mogelijk nieuw of dieper accent op woorden, die Rome toch eigenlijk potentieel wel heeft” <sup>1)</sup>.

*Zijderveld.*

J. G. WOELDERINK.

---

<sup>1)</sup> Het gesprek van Rome en de Reformatie door dr H. van der Linde. Weekblad van de Ned. Herv. Kerk van 12 Juli 1947.



# *De huidige stand der Oudtestamentische wetenschap.*

De redactie vroeg mij een oriënterend artikel te schrijven over dit onderwerp, vooral met het oog op de jongerejaars-studenten.

Het zal niemand verwonderen, dat wij beginnen met de opmerking, dat van een stand ener wetenschap eigenlijk nauwelijks gesproken kan worden; er zijn in elke wetenschap telkens zoveel stromingen en bewegingen, dat het eigenlijk niet mogelijk kan heten deze in een bepaalde stand te zien; men denkt daarbij aan bereikte punten, aan mijlpalen, die men heeft bereikt en van waaruit men verder kan zien. De O. T.-ische wetenschap is misschien meer dan enige andere op dit ogenblik in beweging. Er worden allerlei nieuwe vraagstellingen geopperd, en oude posities worden verlaten, of althans ten dele verlaten. Dus de huidige stand is meer dan ooit te voren die van een beweging, van zoeken en tasten naar nieuwe wegen, vooral in psychologische en theologische richting.

Aan het begin van deze eeuw kon men misschien menen de vraagstukken van het O. T. min of meer opgelost te hebben. Het O.T. was in zijn historische wording verklaard, men had de boeken van het O. T. ontleed in bronnen, die netjes historisch gerangschikt waren en een zekere logische ontwikkeling te zien gaven. Behalve in de litteratuurgeschiedenis van het O. T. was er ook een zeker eindpunt bereikt inzake de godsdienst van Israël, die men op grond van nieuwe ontdekkingen meende te kunnen inpassen in het geheel van het oud-oosterse godsdienstige leven, en die een bepaalde nationaal-israëlietische vorm scheen te zijn van de algemeen oud-oosterse geesteswereld. Zo scheen inwendig en uitwendig het O. T. geheel verklaard, tot zijn historische oorsprongen teruggevoerd, en in zijn ontwikkelingsstadia volkomen doorzichtig. Het was de tijd van de heerschappij van het Wellhausianisme enerzijds en het panbabylonisme anderzijds. Natuurlijk was er wel tegenspraak en waren er geleerden, die dit ontwikkelingsschema, inwendig en uitwendig, bestreden; de bronnen werden verschillend gedateerd, zodat het bleek, dat het historische schema van Wellhausen constructief was; en anderzijds wilden Wellhausen e.a. niet veel weten van de babylonische achtergrond, maar bleven vasthouden aan een eigen zuid-west-semietisch type van Israël's godsdienst.

Heel langzamerhand zijn de schema's verbleekt en kwam men in de O. T.-ische wetenschap tot het begrip, dat het oud-israëlietische leven zich niet precies zo ontwikkeld had, als ons westers logische denken dit zich had ingedacht. Wij danken dit vooral aan drie onderzoekingsvormen; de archaeologische, de sociaal-psychologische en de theologische.

De archaeologen brachten steeds nieuwe resultaten en gaven steeds een beter inzicht in de gecompliceerdheid van het oosterse leven. In de babylonische wereld kwam meer tekening door het ontdekken van nieuwe grote vondsten, waardoor de bewogenheid van de babylonische historie en cultuur steeds meer duidelijk werd; er stonden nieuwe machtige rijken en grote beschavingen op tussen Babel en Israël: achtereenvolgens werden de hethietische, de hurritische, de ugarietische en amorietische beschavingen ontdekt; Syrië begon haar plaats op te eisen tussen Mesopotamië en Palestina; de oosterse wereld werd een gecompliceerde grootheid. Het voor-

malige beeld van de cultuurgeschiedenis werd grondig gewijzigd: i.p.v. één wereldbeschaving kwam talrijke nationale culturen op; de culturele kaart van het nabije Oosten gaf een mozaïek van kleuren te zien, waarop vele lijnen kris en kras door elkaar konden worden getrokken; de „altorientalische Geisteskultur” bleek een schepping te zijn van westerse, vooral duitse, geleerden, die hun eenheidsideaal hadden toegepast op het oude volkerenleven; er kwam weer relief en diepte in de oude oosterse geesteswereld, dat eer een berglandschap met gletschers, wouden, heuvels, weiden, meren en rivieren werd dan een plateau met bos- en heidestreken, zoals eertijds. Er kwam leven in het geheel. Hoewel Albright er in zijn; *From Stone Age to Christianity*, niet geheel in is geslaagd zich te ontworstelen aan de drang tot de „Einheitsschau”, geeft het werk toch wel voor het ogenblik het best verantwoorde overzicht over de variaties in de oosterse cultuurwereld, en over het bijzonder karakter van Israëls geestesleven te midden daarvan. Zo werd de archaeologie, die de oude schatten der beschaving aan de bodem ontrukte, één der belangrijkste middelen om de werkelijke levenskrachten der oosterse wereld te doen ontdekken. Naarmate men door haar hulp de oude wereld van nabij leerde kennen, en van dichterbij kon beschouwen, bleek deze wereld gedifferentieerder, bewogener, meer van geestelijk leven getuigende, dan te voren. De op een grote afstand schijnbaar gelijke vormen openbaarden een groot verschil van levensinhoud.

Een tweede vernieuwing bracht de sociaal-psychologische onderzoekingsmethode. De verschillende sociale structuren in de oosterse wereld kwamen meer en meer bloot te liggen. De grote gedifferentieerdheid van de israëlietische wereld in zijn verschillende perioden en de samenhangen daarvan met andere, veelsoortige, beschavingen werden zichtbaar. In het O. T. kwamen allerlei lagen bloot te liggen. Het zijn, volgens Pédersen, niet zozeer historische stadia van ontwikkeling, die in de verschillende bronnen tot uitdrukking komen, als veel meer verschillende lagen van een en dezelfde geestsgemeenschap. De differentiatie moet worden teruggebracht niet tot bepaalde historische perioden, maar tot bepaalde culturele lagen der bevolking. Men kan niet zonder meer historisch te werk gaan bij het bronnenonderzoek en deze achter elkaar zetten, maar moet ze veel meer in elkaar overvloeiend zien. Voor de levende Israëliet waren er niet de tegenstellingen in de verschillende bronnen, zoals wij die zien. De elementen, waaruit de O. T.-ische verhalen zijn samengesteld, zijn niet tegengesteld aan elkaar, ook al zijn ze nog zo gevarieerd; zij zijn levende delen van een grote geestelijke cultuureenheid. Het maakt een geweldig verschil, of men het O. T. zo van het leven uit benadert, dan wanneer men het ziet vanuit de werkkamer van een aantal auteurs, geleerden, etc. De literatuurgeschiedenis van J. Hempel: *Die althebraische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, geeft een geheel andere vorm van ontwikkeling der bronnen dan vele vroegere inleidingen die geven; hier worden de bronnen gezien in hun „Sitz im Leben” en krijgen ze een levende betekenis in Israëls geestesbeschaving. Dit boek is géén gemakkelijke lectuur, maar zou naast een Inleiding in het O. T. door ieder theoloog moeten bestudeerd worden; al vrees ik, dat het voor vele theologen in hun eerste jaren wat diep graaft.

Behalve op de sociale achtergrond en ontwikkeling wordt vooral op



het psychologische verstaan van het O.T. de nadruk gelegd. Het is met name het grote werk van Pedersen *Israel*, dat daarnaar zoekt; speciaal in het eerste deel (I-II) tracht Pedersen in te dringen in de denkvormen, ja het hele zieleleven van den Israëliet te doorgroeven. Zijn bedoeling is te laten zien, hoe men aan het verstaan van de bronnen lang niet is toegekomen, wanneer men ze historisch uiteen heeft gerafeld en de oorspronkelijke elementen netjes op een rij in loketjes heeft ondergebracht, of in een soort kaartenkast heeft genoteerd; door de analyse ontnemt men aan het geheel het leven. Evenmin als de medische student, die een lijk in zijn fijnste bestanddelen anatomisch uit elkaar heeft gelegd, de levende mens die eens dit lijk was, nu kent, zomin verstaat de litterair-kriticus de tekst, die onder zijn handen afbrokkelt in talrijke samenstellende delen. Om de psyche van den Israëliet, het levende israëlietische denken, het levend besef der auteurs als moment van het israëlietische geestesleven, is het Pedersen te doen. De bronnenkritiek verliest hier als vanzelf haar waarde, al kan Pedersen die tot op zekere hoogte — echter in steeds mindere mate — erkennen; het vraagstuk der datering der verschillende elementen heeft voor hem echter practisch zijn waarde verloren, en is z.i. trouwens ook in feite onmogelijk te beantwoorden. In zijn lijn, maar uitgaande van Eerdman's kritiek op de bronnen-hypothese, tracht ten onzent Prof. de Boer uit Leiden de verhalen psychologisch en godsdiensthistorisch te verstaan.

Persoonlijk ben ik geneigd het standpunt van Pedersen tot op grote hoogte te erkennen als waarheid, zonder het daarmee langs litterair-kritische weg verworven inzicht los te laten. Het schijnt mij toe, dat de litteraire en godsdiensthistorische analyse gelijk heeft, al heeft men daarbij een te mechanistische voorstelling gehad van de bewerking der bronnen door redactoren, en heeft men zich het proces van de samenstelling te schools, te zeer vanuit de studeerkamer, en te weinig vanuit het leven ingedacht; enerzijds heeft men te weinig gerekend met het feit, dat er enige zeer grote auteurs waren in Israël, welker geestesarbeid vele motieven samenweefden, en die op de schouders van grote geestelijke voorgangers stonden, en hun liederwerk in eigen stijl doorgaven (zodat uit de litteratuurgeschiedenis de talloze R's, redactoren, kunnen verdwijnen of althans zeer sterk teruggebracht kunnen worden), terwijl anderzijds veel van datgene, wat men aan min of meer toevallige gefeerden toeschreef, teruggaand moet worden gedacht op bewuste vernieuwing der litteraire documenten door priesterscholen van de jongere tijd, en dus getuigend van een bewuste theologische ontwikkeling; dit laatste is voornamelijk het geval bij de jongste elementen, die men tot de priesterbron rekent.

Maar naast de beperkte erkenning van de litterair-kritische verworvenheden, acht ik de visie van Pedersen in hoofdtrekken juist. Het gaat er niet om de verhalen in hun oorspronkelijke bestanddelen uiteen te leggen, maar om ze te verstaan in hun vorm, waarin ze ons zijn overgeleverd; zo leert men het israëlietische geloofsleven kennen. Ook als men achter de huidige vorm terecht meer dan een bron kan veronderstellen, vgl. bv. het niet volledig analyseerbare hoofdstuk Ex.19, dan zal toch de eenheid van het mozaïekbeeld van grotere waarde zijn, om het wezen van Israël's religie te benaderen, dan de beschouwing der verschillende onderdelen op zichzelf. Wij noemden met opzet dit hoofdstuk, waarbij 20:18vv. zich aansluit; wanneer men dit gedeelte nauwkeurig leest, krijgt men zeer sterk het besef

van een gecompliceerde eenheid; het verhaal van de Godsopenbaring aan de Sinaï draagt de trekken van meer dan een hand — en toch zal het niet geheel gelukken de verschillende bronnen zo uit elkaar te halen, dat zij in hun oorspronkelijke vorm voor ons komen te liggen. Maar het verhaal in zijn gecompliceerdheid is een document van geweldige bewogenheid, dat ons zo de majesteit en heiligheid van Israëls God en Zijn verschijning aan het volk en aan Mozes in het bijzonder doet beseffen; dit geheel der tradities over de goddelijke openbaring brengt ten diepste tot ons bewustzijn, wat Israël onder God verstond, laat ons het numineuze gevoel van Zijn wezen, Zijn goddelijke macht en kracht, waartegenover de mens zich alleen kan verbergen, en waaraan hij zich alleen in gehoorzaamheid kan geven. De volstrektheid van Gods eis, die tegelijkertijd niets anders inhoudt dan wat recht is en goed voor het volk, komt in alle felheid voor ons te staan. Het historisch proces, dat achter de litteraire vorm ligt, kan men niet meer terugvinden, maar wel kan men ten volle leren begrijpen wie God was voor Israël's vromen en wat Hij hun als Zijn wil openbaarde. Hoezeer Hij boven alles uitgaat in macht en volstrekt enig is in heiligheid, en als zodanig erkend wil zijn, is Hij wezenlijk tegelijkertijd de behouder van het volk, de bewaarder van de rechtsverhoudingen, die het volk tot het leven voert en in genade neerziet, op degenen die Hem liefhebben.

Deze Godskennis in Ex.19 wordt uitgedrukt in typisch oud-oosterse vormen, zodat de Godsverschijning gebonden is aan openbaringen van de vreselijkste natuurkrachten, vooral vuur, donder, en duisternis. Pedersen legt in zijn boek op deze vormen zeer sterk de nadruk en tracht door benadering en ontleding daarvan de geestelijke levenssfeer van Israël dichterbij te brengen, ons in de gevoels- en denkwereld van Israël in te leiden. Hiertegenover kan men van mening zijn, dat Pedersen de uitdrukkings- en denkvormen al te strak en letterlijk concreet, opvat, en te weinig rekent met de symbolische waarde die elk woord-beeld in elke taal gaat aannemen. En dit is het gevaar, dat bij alle woord- en gedachtenontleding telkens weer naar voren komt en waaraan men ook wel nooit geheel zal kunnen ontkomen. Het op zijn juiste gevoelswaarde en begrip terugbrengen van bepaalde woorden, die in Israël telkens weer worden gebruikt, is het grote probleem bij alle verstaan van het O. T. Het is het probleem, dat telkens weer terugkomt bij de exegese, niet alleen van poëtische stukken, maar ook van verhalen, van de aparte verhalen en van gehele boeken.

Wat nu eigenlijk *chesed*, *elohim*, *ruach*, *nefesj*, *berit* is, om maar enkele woorden te noemen, is zeer moeilijk precies weer te geven; wij moeten langzamerhand — door ons te verdiepen in de verhalen en uitspraken — deze woorden leren verstaan; zij zijn telkens gevuld met een bepaalde inhoud en hebben telkens een bepaalde betekenis-nuance.

Het wereldbeeld kunnen wij ongeveer leren kennen, zij het ook in enige algemene grove lijnen, maar de hele geesteswereld, het zondebesef, de verzoenings- en reinigingsgedachte, de verbondsverhouding, de verkiezings-idee, enz., dat is veel moeilijker. En toch zullen wij iets van deze culturele en geestelijke wereld moeten aanvoelen, om te weten, waarover het telkens in verschillende teksten gaat.

Nemen wij het boek Job. Waarom gaat het daarin? Gaat het om een theodicee, of om een protest tegen de te strakke leer van een zedelijke wereldorde? Deze vraag is nog moeilijker te beantwoorden dan die, wat



eigenlijk Ibsen bedoeld heeft met zijn boek *Brand* (v.g.l. J. van Dijk: *Gezamenlijke Geschriften IV* blz. 289vv.); en zo is het met die lange, lange reeks van verhalen, die wij in het O. T. vinden. Hoeveel moeilijkheden de Psalmen en de Profeten ons ook bieden, in veel opzichten is de verklaring ervan kinderspel vergeleken met de verklaring der verhalen. De draad van Ariadne te vinden en vast te houden, is telkens wel uitermate moeizaam. Zijn het aesthetische stukken, hebben zij in hoofdzaak aetiologische betekenis of zitten er diepere motieven aan vast? Moeten wij ze lezen vanuit een nog grotendeels „primitieve” mentaliteit, of zijn ze door geestelijke, misschien profetische ideeën doortrokken; hebben zij een religieus doel of een nationaal of beide? enz. enz.;

Langs de weg van de psychologie kunnen wij in vele opzichten wel dichter tot de mentaliteit van den auteur of de auteurs komen, maar toch niet volledig zijn of hun bedoelingen verstaan, evenmin als de psychologie in het heden uitsluitel kan geven tot het werkelijk verstaan van iemands geloof. De psychologische studie en al wat daaraan vastzit, brengt ons inderdaad dichter bij het levensgevoel van de auteurs van het O. T., evenals de archaeologie ons terugvoert tot de culturele sfeer van Israël in zijn oude historische volksbestaan.

Maar over het geheel genomen, in grote trekken, is het O.T. allereerst te beschouwen als een geestelijk getuigenis, een profetisch boek, dat in allerlei toonaarden van God en Zijn werk in de geschiedenis, in de toekomst, voor het geloof wil prediken. Vandaar dat de theologische benadering van het O. T. zeker niet het minst in overeenstemming is met de bedoeling dezer geschriftenverzameling.

Juist in de laatste decennia is er een nieuwe theologische bezinning op het O. T. aan het groeien, en dit is van grote betekenis. Slechts één vrees komt hierbij de vreugde over deze nieuwe bezieling bederven, en dat is, dat de theologische bemoeiing niet steeds uitgaat van het O. T., maar van dogmatische gezichtspunten buiten het O. T. zelf gelegen. Men gaat vanuit het Nieuwe Testament of vanuit een joodse of christelijke theologie of dogmatiek uit het O. T. lezen, zonder dat men ten volle rekening houdt met litterair-kritische, historische, godsdienst-historische en psychologische gezichtspunten.

Dit is zowel bij Christen-theologen als bij een joodse figuur zoals Buber, merkbaar; bij de laatste minder dan bij de eerste, omdat hij over een fenomenale wetenschappelijke kennis en een betoverende wijsheid en betoogtrant beschikt. Zoals Vischer e.a. Christus overal in het O. T. ontmoeten, en ook menen te moeten ontmoeten, zo laat Buber op verrassende wijze zijn mystiek personalisme in het O.T. verschijnen. Ook anderen, die misschien menen van theologische smetten vrij te zijn, zijn toch vaak huns ondanks theologie aan het bedrijven, ook al vinden zij in het O. T. niets meer terug dan de algemeen semietische Godsídee, van een verre, verborgene, zedelijk kwaliteitloze God, een Godsídee, die dan wonderlijk overeenkomt met datgene wat men zelf van God neemt te hebben leren begrijpen. Tot op bepaalde hoogte hebben de posities, wanneer men ze kritisch en *sine ira ac studio*, beschouwt, een bepaald waarheidselement in zich. Er zijn veel facetten van het O. T.; al deze genoemde gezichtspunten hebben wel iets gezien van wat in het O. T. verscholen ligt. Er is voldoende gemeenschappelijks van het O. T. en de Christelijke N. T.-ische evangelie-

boodschap, dat men verwante trekken kan bespeuren; en zo is Buber's religieus-idealistische wereldvisie zeker ten dele mede door het geloof der vaders gevormd, zodat men zich niet behoeft te verwonderen in zijn beschrijving van het O. T. verwantschap te kunnen aanwijzen tussen het O. T. en zijn eigen filosofische visie; en dit zelfde geldt van die theologisch-ontheologische godsdiensthistorici, die verwantschap zien tussen O. T.-ische en semietische godsdeed.

Het is als bij een kind, dat in verschillende omstandigheden en leeftijden door bepaalde mensen wordt geconfronteerd met aan den beschouwer bekende familieleden: de een ziet er moeder, de ander vader, een derde opa, of oud-oom, een vierde: tante die of die, in. Is dat allemaal waar of allemaal gezichtsbedrog, fantasie of hoe men het noemen wil? In de physionomie van iemand kan zeer veel opgesloten liggen, keren typische trekken van vele zijden terug. Hier geldt geen of-of, maar en-en. De intuïtie kan momenten openbaren, die aan zorgvuldige bestudering verborgen blijven; plotseling kan een vreemde een trek constateren, die aan ouders verborgen blijft. Ja zelfs, ouders kunnen door hun vertrouwdheid met het gezicht van hun kind, dat zij zagen opgroeien, vaak moeilijker verwante trekken onderscheiden dan anderen, die deze relaties bij intuïtie ontdekken. Er zijn relaties, welke aan iemand, die zijn hele leven met de neus op het O. T. zit, ontgaan, welke aan anderen opvallen, die van een geheel andere belangstelling uit tot het O. T. komen. Het O. T. is een machtig, geestelijk gecompliceerd organisme, is a.h.w. een prachtige fresco-verzameling, die talloze bijzonderheden en talrijke motieven biedt, welke nochtans één geheel vormen, en zo één bepaalde structurele eenheid tot openbaring brengt, maar die men slechts op zeer verschillende wijze kan beschrijven.

De fout van vele theologische gezichtspunten is, dat ze de zelfgeconstateerde motieven, de eigen visie, tot enige uitdrukkingsvorm van de waarheid verheffen. De wijze van benadering geschiedt intuitionistisch, van uit een bepaald dogmatische of filosofische of persoonlijke beschouwing, waarbij aan archaeologische, philologische, litteraire, historische, godsdienst-historische, en psychologische detailstudie te weinig aandacht wordt besteed. Dit heeft ten gevolge, dat de theologische visie vaak detailmomenten verkeerd interpreteert. Een theologische visie kan door zuivere noties beheerst worden, noties, die ten volle waar zijn, en recht hebben op volle belangstelling en erkenning, en toch telkens op vele punten mistasten in de weergaven van details.

Juist de theologische benadering van het O.T., die vraagt naar de Waarheid van het O. T., die vraagt naar het openbaringskarakter, of — nog meer dogmatisch uitgedrukt — vraagt naar het karakter van het O. T. als Godswoord, en (zoals krachtens haar aard de christelijke theologie moet doen) naar de verhouding van O.- en N. T., die vraagt naar de eenheid van Evangelie en Wet, heeft, — wil zij wezenlijk de waarheid dienen — volstreekte ernst te maken met de detailstudie, en daarom ook van al de genoemde wetenschappelijke studiemethoden kennis te nemen. Er is daarom een nauwe samenwerking nodig op het terrein der christelijke theologie van systematici, speciaal dogmatici; en biblicisten, speciaal exegeten, die ten volle vertrouwd zijn met de door de wetenschap aangegeven methoden van benadering van het O. T. Het grote vraagstuk der theologische studie van het O. T. is m.i.: Hoe brengt men de theologen van verschillende studie-



richting, speciaal N. T.-ici, dogmatici, en O. T.-ici tezamen, zodat zij niet ieder aan hun zijde, elkander verwijtend en wantrouwend, blijven staan maar gemeenschappelijk zich gevend, in eerbiedig luisteren naar het hun toevertrouwde woord, aan de gezamenlijke taak: op wetenschappelijk volledig verantwoorde wijze de boodschap van het O. T. als deel van de geschreven godsopenbaring op te vangen en te formuleren voor de wereld van heden.

De specialisatie, waartoe de wetenschappelijke ontwikkeling ook de theologie gedreven heeft, en die de theologie in verschillende vakwetenschappen uiteengedreven heeft, maar welke niet meer te ontgaan is, moet opgevangen worden door samenwerking, samenspreking en -studie, opdat men niet hoe langer hoe verder van elkaar afkomt, maar gezamenlijk gaat bouwen, aan een nieuwe, waarlijk wetenschappelijk verantwoorde theologie. Juist de protestantse theologie, die als enige volstreekte norm en uitgangspunt de Bijbel heeft, heeft dit meer dan enige andere nodig. Het individualisme der discipelen, die twistten over wie de meeste was in het Koninkrijk Gods, werd door Christus afgewezen en zelf werden zij gewezen op hun taak tot dienen van elkander: dit is een teken ook voor de theologie.

De huidige stand der O. T.-ische wetenschap kan alleen omschreven worden als een veelzijdig zoeken; op allerlei wegen wordt het O. T. doorkruist en geëxploreerd, worden nieuwe verbanden gelegd en nieuwe noties ontvangen. Zover de theologie van deze wetenschappelijke onderzoeken profiteert, heeft ze een diepere blik gekregen in de historische groei, maar tevens met de wetenschap de grenzen van het historische verstaan moeten erkennen; anderzijds, voorzover de theologie zich met haar eigenlijke vraagstelling- de goddelijke waarheid bezig hield, heeft ze nog niets verder bereikt, dan dat ze enige aspecten aanwees, die slechts zeer ten dele met wetenschappelijke middelen werden gevonden, maar hoofdzakelijk op intuïties berustten, en die dan ook — ondanks hun waarheidsgehalte — tot dusver zo flagrant onderling in strijd zijn, dat zij elkaar schijnen uit te sluiten. Dit stelt de theologie in haar beoefenaars voor de onontkoombare taak van meerdere samenwerking, van meer naar elkaar willen luisteren en van gezamenlijk overleg. Hierbij zal enerzijds ten volle rekening gehouden moeten worden met de wetenschappelijke gezichtspunten en methoden, maar anderzijds alles geconcentreerd moeten zijn op de vraag van het karakter van het O. T. als Gods Woord, en zijn waarheid en geldigheid voor het leven van heden.

De O. T.-ische wetenschap bevindt zich in een overgangperiode. Zij kan, als ze deel wil hebben aan de theologie, niet blijven staan bij alleen exacte, specialistische, historisch-philologische studies, maar moet zich toeleggen op de formulering van de boodschap Gods, waaraan het O. T. deel heeft; maar óók, als zij als wetenschap wil blijven gelden, kan zij niet anders dan ten volle ernst maken met de resultaten van het exact onderzoek.

Het O. T. is een oud-oosters boek, het is een oud-israëlietisch boek, het is een cultisch, heilig boek, maar het is ook meer: het is in het bijzonder getuigenis van Gods' spreken, oorkonde van Gods Woord. En dit laatste moet de theologie terdege honoreren.

Met volle belangstelling voor de menselijke zijde van het O. T. moet gepaard gaan een ootmoedig luisteren naar de goddelijke stem, welke in

het O. T. op een gevoelige wijze is vastgelegd. Alleen zo kan het O. T. op reële wijze, zonder valse vrome, of onvrome bijgeluiden worden vertolkt, en zal dat ene, wat voor Israël Gods Woord was, ook nu nog levend en krachtig zijn en als kostbare gave Gods erkend worden.

Het boek, dat naar mijn gevoelen de beste theologische dienst aan het O. T. bewijst, is Eichrodt's *Theologie des Alten Testaments*, hoewel het misschien wat overbelast is met historische feiten, en te veel de bondsgedachte centraal stelt, waar de heiligheid Gods met de bondsidee wedijvert om de hoogste plaats in Israëls verkondiging. Beter dan de cirkel met het middelpunt is de ellips met twee brandpunten, geschikt als beeld te gelden voor het O. T.-ische kerugma. Een zeer eenvoudig boekje van G. E. Wright, dat mij in handen kwam: *The Challenge of Israels Faith* geeft een prachtige schets van de levende geestelijke krachten van de O. T.-ische prediking; hiernaast kan ook, zij het met enige reserve, genoemd worden: S. de Dietrich: *Le dessein de Dieu* 1945.

Deze schets is niet overladen met boektitels. De theoloog, die naast zijn gewone studieboeken de vier werken van Pedersen, Hempel, Albright en Eichrodt kent en op zich laat inwerken, heeft hiermede de kans het O. T. naar verschillende wijze grondig te verstaan en wetenschappelijk en geesgeestelijk te lezen, en theologisch verantwoord te gebruiken. Nog behoort afzonderlijk genoemd te worden: *Das Theologische Wörterbuch zum N. T.*, waarvan vier delen klaar zijn, en waarvan wij hopen op spoedige completering en heruitgave. Het is niet alleen voor het Nieuwe, maar ook voor het Oude Testament van buitengewoon grote waarde.

Wil men nog enige titels? Hier zijn ze: Volz: *Profetengestalten*; J. Hempel: *Gott und Mensch im A.T.*; Buber: *De godsdienst van Israel* (in: *De godsdiensten der wereld*); dezelfde: *Mozes*, 1946; N. H. Snaith: *The distinctive ideas of the O. T.*; R. Kittel: *Geschichte des Volkes Israels* of Sellin: *Geschichte des jüdischen Volkes*, of Oesterley-Robinson's: *History of Israel*; M. Noth: *Die Welt des A. T.*; Westminster Historical Atlas to the Bible. Een der beste voorbeelden van theologisch-practische exegese is het boek van W. Zimmerli: *1 Mose 1-11 (Profeziei Zurich 1943)*.

Met deze al te korte en wat willekeurige bloemlezing houden wij op. Er zouden nog veel boeken van betekenis te noemen zijn; vooral op het gebied van detail-onderzoek. Misschien zou het zin hebben, dat eens te doen, maar het zou de beginner slechts verwarren en het gevoel geven van wanhoop. Bovendien moet literatuurkennis niet te hoog worden aangeslagen. Bij alles houde men één ding in het oog: men leert het O. T. alleen goed kennen door het zelf te lezen en te herlezen in de grondtekst en door te leren met die tekst om te gaan. *Het O. T. zelf is en blijft de beste inleiding en studiebron tot het O. T.*

TH. C. VRIEZEN.



# Boekbesprekingen.

A. Vloemans, *Philosophische Mystiek.*

's-Gravenhage, Leopolds Uitgeversmij. '46.

Naast de wereld van het verstand staande en deze complementierend, bevindt zich de wereld van de mystiek. Mystiek poogt in steeds ontoereikende vormen het onuitsprekelijs uit te drukken. Doel is het schouwen als heil van de ziel. Gaat de ratio haar eindeloze, rechtlijnige denkgang, de mystiek buigt terug tot haar oorsprong en vindt in eigen ziel de geborgenheid in het Al. Ook het niet-ik wordt in eigen innerlijk omvat. De mystiek is in alles het prototype van de vrouwelijke, cyclische en Oosterse geestesallure, de ratio van de mannelijke, lineaire en Westerse.

De uiteindelijke ervaring van de unio mystica leert, dat God en mens niet buiten elkaar kunnen. Deze onuitsprekelijs en persoonlijke beleving wil de samensmelting van filosofie en mystiek. In deze filosofische mystiek vindt men de klare uitdrukking van de grondvormen die aan elke mystiek, van welke tijd of plaats ook, inhaerent is. In onze tijd echter, waar de ratio oppermachtig is, leeft de mystiek slechts op het terrein van de kunst, waarvan Rilke en Boutens ons prachtige voorbeelden geven.

Uit dit beknopt overzicht is de bedoeling van het boek duidelijk. Het gaat niet om een wetenschappelijke studie. Daarvoor zijn de getrokken lijnen te simpel en is de mystiek, mede door erg gangbare onderscheidingen als mannelijk-vrouwelijk, al te zeer onder één noemer gebracht. Ook de zuiver Oosterse mystiek is rijker en daardoor anders gestructureerd dan men op grond van dit boek zou vermoeden., daarvoor behoeft men slechts de werken van Kraemer en Bavinck door te bladeren. Voorts verwachte men ook geen bijzondere, wijsgerige visie op de mystiek, zoals men die bijvoorbeeld aantreft in de nog steeds boeiende beschouwingen van Bergson over de bronnen van religie en moraal. Neen, het boek beoogt, evenals de andere werken van Dr Vloemans, de wijsbegeerte in bevattelijke vorm onder het grote publiek te brengen. En deze poging kan ook nu weer geslaagd heten. Wat hier vooral van belang is, omdat dit werk een voor het publiek veelal ongekende mogelijkheid van geestesontplooiing naar voren brengt: filosofische mystiek. Temeer, daar er op dit gebied tegenwoordig zoveel van onzuiver gehalte aan de dag treedt. In dat opzicht kan men dit boek gerust als een poging tot voorlichting opvatten.

Deze voorlichting dient door meer mensen ter hand genomen te worden. Ieder, die iets met zielszorg uitstaande heeft, moet zich realiseren, dat onze tijd een sterk mystieke tendenz begint te vertonen. Niet alleen in de bekende vorm bij schrijvers als Huxley of Somerset Maugham. Maar bijvoorbeeld ook in de moeizaam geladen uitdrukking van de existentiële filosofie, waar het oorspronkelijk neutraal klinkend begrip van intentionaliteit (gerichtheid op iets ander, in ons theoretisch kennen bijvoorbeeld) zich verdicht heeft tot het begrip ek-stase. Of in weer andere vorm bij sommige Franse en Amerikaanse schrijvers (Miller), waar als uiterste consequentie van een Mystiek zonder God de mystieke beleving geheel opgaat in de intensiteit van de erotische ervaring. Als typisch menselijke mogelijkheid verdient de mystiek weer onze aandacht.

C. A. VAN PEURSEN.

Ds J. H. Spier, *Inleiding in de Wijsbegeerte der Wetsidee.* 3e. druk Kampen, J. H. Kok. '46.

Door samenwerking van de hoogleeraren van de Vrije Universiteit Dooyeweerd en Vollenhoven ontstond de Wijsbegeerte der Wetsidee. Neergelegd in volumineuze en moeizaam geschreven werken vindt deze filosofie een bijzonder heldere samenvatting in het alhier besproken werk. Deze wijsbegeerte wil haar uitgangspunt alleen in Gods Woord nemen. Zij ziet als scheiding tussen God en schepping de Wet. Binnen de straalbreking van de kosmische tijd ontvouwt deze Wet zich in verschillende wetskringen, vanaf die van het getal en de ruimte opklimmd tot die van het ethische en het geloof. Het geschapene functioneert binnen deze wetskringen. Ook de mens, alleen wortelt hij dieper: in een buiten de tijd gelegen concentratiepunt, zijn hart, zijn religieus gericht ik.

Hoewel deze filosofie zonder meer zeker niet representatief voor het totale kerkelijk gereformeerde denken mag heten, daar zij in deze kringen nog slechts een betrekkelijk gering aantal aanhangers telt, is zij toch bijzonder invloedrijk. Men denke

bijvoorbeeld aan de voorgenomen vestiging van bijzondere leerstoelen vanwege de Wijsbegeerte der Wetsidee aan de Rijksuniversiteiten. In de toekomst zal deze filosofie ongetwijfeld meer van zich doen horen en het werk van Ds Spier geeft hiertoe een voortreffelijke inleiding.

Zuiver theologisch gezien valt op het centraalstellen van de verbondsverhouding tussen God en mens, waarbij samenhang te onderkennen is met de theologie van Schilder. Evenals bij enkele andere nieuwe pogingen tot Christelijke filosofie (denk oijv. aan het belangwekkend boek van Dr A. E. Loen) doet weldadig aan het eerlijke streven om in gehoorzaamheid aan het Woord te filosoferen.

Overigens blijven hier vragen. Het centraalstellen van de geschapen wetskringen brengt deze filosofie gevaarlijk dicht bij een leer van scheppingsordeningen. Kan een Christelijk denken wel een ander uitgangspunt hebben dan het tot ons komen van God in Christus? Hierdoorheen kan dan weer de schepping gezien worden, zelfs de herstelde schepping. Maar deze is dan in de eerste plaats tot een eschatologische grootheid geworden, het correlaat van ons „kennen ten dele”. Het is met andere woorden dan toch altijd óók een veroordeling van ons denken, zelfs van ons Christelijk filosoferen. Hiermede hangt samen, dat ook de genade binnen het kader van de Wijsbegeerte der Wetsidee wel al te zeer op een tweede plan geraakt is. Er blijven dus vragen, maar ook, ja juist, vragen zijn vruchtbaar, mits men ze maar zelf blijft stellen en dit niet aan anderen overlaat.

C. A. VAN PEURSEN.

Ds H. D. J. Boissevain e. a., *De Zending in Oost en West*, deel II, uitg. Zendingstudieraad, z.j.

Het gevaar is voor ons, theologen, allerminst denkbeeldig, dat we nalaten de concrete Zendingssituatie te betrekken binnen het terrein van onze theologische studie. Daarom kan het doornemen van het hier besproken verzamelwerk een goede stimulans zijn voor verdere bestudering van de Zendingsgeschiedenis. Het draagt uiteraard een enigszins fragmentarisch karakter, maar bevat een aantal waardevolle historische en statistische gegevens, terwijl ook sommige litteratuuropgaven belangrijk zijn. Het zou misschien goed zijn, wanneer bij een volgende druk een geëördineerde en uitgewerkte litteratuuropgave aan het geheel werd toegevoegd.

J. v. d. B.

„De Psalmen” I door Dr F. M. Th. Böhl, 1946.

Prof. Böhl is een veelzijdig Orientalist. Op allerlei gebied heeft hij zijn sporen verdiend. Hij is philoloog, daar hij thuis is in de taal en cultuur van Mesopotamië. Maar niet alleen het in spijkerschrift geschreven Akkadisch is hem vertrouwd, ook de teksten van Ugarit betreft hij in zijn gezichtsveld, want hij is evenzeer linguïst. Daarbij voegt zich zijn arbeid op het gebied der archaeologie, speciaal zijn medewerking aan opgravingen in Palestina (Sichem) en Mesopotamië (Uruk Warka). Meent nu echter niet, dat al dit kennen en kunnen in zijn Psalmencommentaar onbescheidenlijk zich aan U opdringt. Integendeel, heel de massa van zijn kennis op philologisch, linguïstisch en archaeologisch terrein dient op een voor de buitenstaander onmerkbare wijze mede tot bevordering van de Oud-Testamentische studie, want Prof. Böhl is evenzeer Oud-Testamenticus. Behalve aan zijn deeltjes in T.U., Gen. en Ex., heeft hij zijn beste krachten gewijd aan de nieuwe vertaling van het Bijbelgenootschap.

Heel de rijkdom van wetenschap en kennis aangaande het Oude, en vaak ook het moderne Oosten, is voor Böhl als een cirkel, welks sectoren samentreffen in het middelpunt, het Oude Testament. Daarvan getuigt ook de nieuwste Nederlandse psalmenvertaling en commentaar in de serie „Tekst en Uitleg” van zijn hand. In drie deeltjes hoopt de geleerde schrijver zijn werk te voltooien. Het gaat hier thans alleen om deel I, psalm 1—41.

Het is moeilijk om te zeggen, waarin de hoofdbetekenis van deze psalmen-uitgave te zoeken is. Evenals alle uitgaven van T.U. valt ook deze in 3 onderdelen uiteen: inleiding, vertaling en uitleg. De inleiding bevat enkele nieuwe gezichtspunten, terwijl ook de vertaling, hoewel zich hier en daar aansluitende bij de Statenvertaling en die van het Bijbelgenootschap, menigmaal blijk geeft van eigen inzichten. Prof. Böhl is zuinig met emendaties, hetgeen pleit voor zijn vasthouden aan den tekst der Masoreten. Maar ook de uitleg, ofschoon overwegend op een niet-deskundig publiek uitgewerkt, legt getuigenis af van menige eigen vondst. Zo meen



ik, dat alle drie de onderdelen hun bijdrage leveren aan hoge waarde, die dit werk in ons oog bezit.

Alvorens nu over te gaan tot een meer gedetailleerde bespreking, moge ik op enkele drukfouten wijzen. Pag. 106 al. 2. „Gen. 17 : 17” moet zijn „Gen. 15 : 17”. Pag. 109 al. 2. „onderzoek” i.p.v. „onderzoeking”. 116 al. 2. „onmiskenaar” i.p.v. „onmisbaar”. 117 regel 12 van beneden: „„memotechnisch” i.p.v. „menotechnisch” pag. 141 regel 9 van beneden „blz. 147” i.p.v. „114”.

Taal en stijl zijn over het algemeen zuiver. Enkele slips moge ik aangeven p. 25 al. 2 „moeilijk begrijpelijk” is beter te vervangen door „moeilijk om te begripen”. „Kortte” als pendant van lengte op blz. 36 al. 2 is geen goed Nederlands woord. Eenmaal tekende ik aan, een singularis werkwoordsvorm bij een pluralis subject. Zie uitleg van 19 : 2 „Gods majesteit en glorie wordt (> worden) bezongen”, terwijl de uitleg van 29 : 9 het tegengestelde laat zien: „de heilige stad met den tempel blijven (> blijft) rustig en veilig”. Bij de uitleg van ps. 37 : 6 vraag ik mij af: „Kan de zon wel ter kimme *rijzen*?”

De inleiding geeft in 33 §§ een overzicht van de problemen, die de psalmenstudie kent. Van belang, om hier te noemen is de nadruk, die Prof. Böhl legt op een bijzonder onderzoek van de rangschikking der psalmen, om na te gaan of hier enig en zo ja, welk principe gevolgd is bij de ordening der psalmen in de orde, die wij nu kennen. Onze commentator houdt, evenals de oude Delitzsch, rekening met een onderling verband tussen de opelkaar volgende liederen. Dit verband, gebruik van bepaalde woorden en zinswendingen, zou dan aanleiding gegeven hebben, om de psalmen zó te rangschikken als zij nu geordend zijn. Böhl zelf voegt aan dit principe van Delitzsch een tweede toe, n.l. rangschikking naar de volgorde der feesten en gelegenheden van de eredienst, dus naar de volgorde van het kerkelijk jaar bij de oude Israëlieten.

Er zijn 3 bekende problemen, waarover Prof. Böhl zijn opinie voordraagt. Het „Ik” wordt in de meeste gevallen collectief gebruikt voor het volk of de gemeente, maar dan gesproken door den sacralen koning. De „goden” zijn de goden der heidenen, aan wie geen macht of invloed meer wordt toegekend. Tenslotte zijn de „vijanden” de heidense mogendheden of lasteraars en intriganten aan het hof van den Egyptischen of Assyrischen koning.

§ 12 bespreekt de voor-exilische tempeldienst. Hoofdzak was het, in § 15 op voorgang van Mowinckel besproken troonsbeklimmingsfeest van Jahwe naar analogie van het Babylonische feest in al zijn stadia. Böhl koestert wel bezwaren tegen Mowinckels bekende hypothese, maar hij wil haar toch met alle voorzichtigheid toepassen. § 16—21 wijzen op het belang van een vergelijkend onderzoek der Egyptische, Babylonische, Phoenicische en Kanaänitische invloeden. Het nauwst acht Prof. Böhl verwantschap tussen onze psalmen en die der Kanaäniten, waar de geleerde schrijver reeds in 1914 voor het eerst op gewezen heeft. § 21 legt de vinger bij het typisch Israëlitische, waarvoor wij bij alle treffende parallellen met de Umwelt toch niet blind mogen wezen. De hoge waarde der psalmen ziet Prof. B. dan hierin, dat het Psalmboek getuigt van de strijd tegen de geest van de magische godsdienst, die doorgedrongen was zelfs in de officiële cultus in de tijd der Koningen. Het Psalmboek getuigt van strijd en overwinning.

In de §§, die handelen over de datering zien wij, hoezeer de moderne O.T. wetenschap zich verwijderd heeft van de Wellhauseniaanse theorie, die pleitte voor een zo laat mogelijke datering der psalmen. Voor deze theorie bestonden er geen Davidische psalmen. Böhl daarentegen vindt zelfs resten, die ouder dan David zijn, bijv. in ps. 8. 19A. en 29. Duhm beschouwde  $\pm$  25 jaar geleden de meeste ps. als Makkabees, terwijl Böhl nu elke datering van na 350 v. C. verwerpt.

De inleiding wordt afgesloten met een karakterisering der psalmen, geciteerd uit de studie van Prof. Dr Joh. de Groot, aan wiens nagedachtenis Böhl zijn werk heeft opgedragen.

Het is ondoenlijk om vertaling en uitleg op de voet te volgen en bij elk vs. een opmerking te maken. Ik beperk mij dan ook zeer. Twee noten t.a.v. de vertaling. 1 : 6 vertaalt Böhl „jada” door „acht slaan op”. Het komt mij voor, dat hier de oorspronkelijke betekenis van „gemeenschap hebben met” verzwakt wordt. Daarom lijkt mij de vertaling „kennen” nog het best, omdat ook het oude Ned. woord deze betekenis bezit. Jahwe vereenzelvigd zich met de weg der vromen (dit is toch wel de bedoeling). Cf. Kittel: „Jahwe bekennt zich zu dem Weg der Gerechten”. In 23 : 2 „langs wateren der ruste”, lijkt mij de St. V. en N.B.G. „aan wateren der ruste”

beter. In deze laatste ligt duidelijker uitgedrukt het moment van het stilstaan, dat nodig is, wil de herder zijn schapen kunnen drenken.

O.a. twee tekstcritische annotaties zijn m.i. aanvechtbaar. Die bij 14 : 4 is onduidelijk. Böhl stelt voor *sām* te vervangen door *s'mō*. Maar dan moet *sām* in vs 5 niet vertaald worden, tenzij B. vermeld had, dat het hier een geval van haplografie betrof. De vertaling van „Kārā” door „belijden” lijkt mij trouwens ook te sterk. „Aanroepen” is beter, zoals ook Eerdmans in de nieuwste (Engels geschreven) commentaar opmerkt (aanroepen van Gods naam bij de maaltijd). De emendatie in 19 : 5 *bāhēm* > *bajjām* is zakelijk zwak, vindt allereerst geen steun in de oude vertalingen en vervolgens is het voor een Palestijns auteur niet goed denkbaar. Nergens in Palestina krijgt men zo'n wijdse blik op de zee, dat de zon uit de Oostelijke horizon van de Oceaan opkomt.

T.a.v. de exegese zijn 2 bedenkingen bij mij gerezen: 32 : 2 de exegese (met de meeste commentaren): „Slechts vergeving krijgt diegene in wien geen bedrog is”, lijkt mij onjuist. Is niet te verkiezen de opvatting, dat bedrog hier de speciale zonde is, waaraan de dichter zich schuldig weet? De vergiffenis is zó reëel, dat de zonde als feit nu geheel weg is. Cf. het Gezangvs.: „nu geen zondaar meer”. Uit vs 2b blijkt helemaal geen beperking, zoals Böhl wil. Het parallelisme van vs. 1 en 2 pleit hier tegen. En dan in 40 : 7: de verklaring van de letterlijke tekst „de oren hebt Gij mij doorboord” n.a.v. Ex. 21 : 6 als „gehoorzaamheid hebt gij mij ingeprent”, stuit af op de bedenking, dat van een slaaf slechts één oor werd doorboord, niet beide.

Alles bij elkaar genomen zijn onze opmerkingen niet van die kracht, dat zij de waarde van deze psalmenuitgave kunnen depreciëren. Integendeel, Prof. Böhl verdient ons aller dank, dat hij de rij der uitgaven van T.U. gaat helpen voltooien door dit werk, dat reeds al te lang gemist werd.

Tot slot is het nog van belang, om op te merken, dat T.U. zichzelf is trouw gebleven. Aan alle vereisten, die Prof. van Veldhuizen in 1914 aan de uitgaven van T.U. stelde (zie zijn voorwoord op het Marcus-Ev.) heeft Prof. Böhl in 1946 voldaan.

N.

---

## Ingekomen boeken en tijdschriften.

Dr G. C. Berkouwer, Karl Bath en de Kinderdoop. (J. H. Kok N. V., Kampen 1947).

Dr W. ten Boom, Bloed en vuur („Holland”, Amsterdam 1946).

Hilbrandt Bosma, De Tragedie van het Godsrijk.

Blikken in de geschiedenis der Christelijke Kerk. (N. V. De Tijdstroom, Lochem 1947).

Studia Catholica, 22e jaarg. afl. IV. (Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen).,

The Calvin Torum, Vol. XII No. II.

Gereformeerd Theologisch Tijdschrift; 2e Kw. 1947. (Kok, Kampen).

Prof. Dr J. Severijn, Wij Gereformeerden (J. H. Kok N.V., Kampen).

Dr A. Sizoo, Augustinus over den Staat, (Kok, Kampen).

Bijdragen, uitgegeven door de Phil. en Theol. Faculteiten der Noord- en Zuid Nederl. Jezuïeten, Deel 8 1947 afl. II. (J. J. Romen en Zoon, Roermond-Maaseik).

Protestantse Gezondheidszorg, Aug. 1947 en Sept. 1947.

Baron H. O. R. Tuyl van Serooskerken, De strijd om het Ding an Sich. in enige Na-Kantische Beschouwingen. (Drukkerij G. v. Dijk, Breukelen 1947)

Dr G. Ubbink, Levensgeluk. (Holland „Amsterdam” 1946).

D. J. Wijtzes, Augustinus: „De Staat Gods” (J. H. Kok N.V., Kampen 1947).

Walter Lüthi, Het Evangelie van Johannes in de wereld van heden. vert. door Dr W. Volger. (T. Wever, Franeker).

Alg. Ned. Tijdschr. voor Wijsbegeerte en psychologie, 39e jaarg. Afl. 4. (v. Gorcum en Comp. N.V., Assen).

Ds A. de Wilde, Een en ander over Personalistische Theologie. (Uitgave v.d. Ver. v. Vrijz. Godsdiensonderwijzers en Voorgangers, Bilthoven 1947).



COMMISSIE BUITENLAND.

In dit kort verslag van de werkzaamheden der Commissie Buitenland, in het eerste jaar van haar bestaan, wil ik trachten u een overzicht te geven van haar verrichtingen, een inzicht in haar moeilijkheden, een uitzicht op haar plannen tenslotte.

a. *Contacten met buitenlandse faculteiten.*

1. **D u i t s l a n d**. Haar ontstaan heeft Uw Commissie te danken aan de dringende noodzaak, die de V. S. T. F. gevoelde, om contact op te nemen met de sterk-geïsoleerde Duitse theologische studenten. Dit is van meet af dan ook een van onze belangrijkste werkzaamheden geweest. Wij stonden toen voor een vrijwel nog geheel onontgonnen terrein, zowel intern als extern. Intern: nergens in de Nederlandse studentenwereld was deze vraag nog officieel aangesneden. Extern: Alle verbindingswegen moesten zelfstandig gezocht. De moeilijkheden in dit opzicht waren dan ook vele, te meer daar aan de meeste Duitse Universiteiten nog geen theologische faculteits verenigingen bestaan. De bemiddeling van soms vele tussenschakels, de korte semesters, de vacaties, persoonswisselingen, de materiële toestand in Duitsland, de langzame postverbindingen maken veelal een vlotte gang van zaken onmogelijk.

Uit de reacties, die binnenkwamen o.a. van de theologen van Münster, Bonn, Mainz, Tübingen, Erlangen, blijkt echter, dat men voor de stap van de V. S. T. F. over het algemeen zeer dankbaar is en contact met Holland zeer op prijs stelt. Enkele citaten:

„. . . . . Wir sind dem Herrn dankbar, dasz die Initiative zur Wiederaufnahme der Verbindung vom Auslande ausgeht. Sie werden verstehen, dasz wir dazu in unserer Lage nicht den ersten Schritt tun können.

So ist es uns eine grosse Freude, dasz die Theologiestudenten Hollands trotz allem, was in den vergangenen Jahren geschehen ist, wieder mit uns in Verbindung treten wollen. Dafür danken wir Ihnen herzlich, weil wir wissen, dass dies nicht selbstverständlich ist.”

„. . . . . Da Ihr uns nun die Hand reicht, ergreifen wir sie dankbar, Euch um dreierlei bittend: Vergebt uns, wir brauchen Vergebung! Helft uns durch Eure Fürbitte! Lasst uns gemeinsam in unseren Völkern darum ringen, dass des Hassens weniger werde”.

Uit de verdere gegevens blijkt, dat er, evenals bij de andere faculteiten, ook bij de theologische, veel meer adspirand-studenten zich aanmelden dan door den numerus clausus kunnen worden toegelaten. De grootte der faculteiten varieert sterk: van 350 theologen in Erlangen tot 40 in Rostock. De huisvestingsmoeilijkheden zijn zeer groot, het studentenleven is miniem, de zorg voor 't dagelijks levensonderhoud vraagt veel tijd, het verlies soms van het thuis brengt grote persoonlijke moeite met zich. Ondanks alles wordt er hard gestudeerd.

Tegenover 't Stuttgarter Schuldbekentnis wordt een verschillende houding aangenomen, hoewel men 't er over 't algemeen van harte(en dit niet bedoeld als loze term) mee eens is.

Punt IV van het V. S. T. F.- Memorandum (zie „Vox”-Januari 1947) wordt gezien als vruchtbaar uitgangspunt voor gedachtenwisseling. Het zo

door de V. S. T. F. opgenomen contact zal hopelijk straks tot concrete resultaten leiden.

2. Elders. Een broederlijke groet werd voorts gezonden aan de Hongaarse Faculteiten. Een reactie: „Wir haben diese Warnung aus der Ferne gebraucht, diese über alle menschlichen Möglichkeiten hinausweisende Ermunterung. Das Gefühl der Vereinsamung und der Unsicherheit, die allzumenschliche Angst nahm einen sehr weiten Raum in unserem Leben ein: wir hatten das Gefühl des Eingesperrtseins in unser selbst, beinahe glaubten wir uns auf unsere eigene Schwäche verwiesen, und vergassen, dasz: „Jesus Christus hat die Welt überwunden“. Wir danken euch für diese Anrede: „Commilitones in Christo“, da ihr uns dadurch gewarnt habt, dasz wir in dieser Welt nur eine einzige lebenswichtige, existentielle Aufgabe haben: Der Dienst des Evangelium Jesu Christi. Wir wissen, dass die kommenden Monaten und Jahre auch von uns völligen Gehörsam und völlige Hingabe erheischen werden. Aber wir glauben, dasz Gott uns die Kraft geben wird unseren Dienst zu leisten“.

Verder waren er incidentele briefwisselingen met theologische faculteiten in andere Europese landen, terwijl tenslotte contact is opgenomen met Zuid-Afrika en de H. T. S. te Batavia.

b. *Bemiddeling individuele correspondentie.*

Op 't belang van individuele correspondentie tussen Nederlandse en buitenlandse theologische studenten voor verdieping van 't oecumenisch besef, voor verrijking van de gedachtenwisseling, voor internationale vriendschap en voor steun aan geïsoleerde studenten werd in dit blad reeds herhaaldelijk gewezen. Een verheugend aantal Nederlandse theologen bleek bereid hieraan mee te werken. Tot dusver werd door uw Commissie bemiddeling verleend voor  $\pm$  25 Duitse,  $\pm$  25 Hongaarse, voorts voor Engelse, Schotse, Franse, Zwitserse en Tsjechische adressen. Hiermee zal in de komende cursus worden voortgegaan.

c. *Reizen naar buitenland.*

Vorig jaar bleek het niet mogelijk om van de uitnodiging der „Evan-gelische Studentengemeinde in Deutschland“ gebruik te maken, en een V. S. T. F.-delegatie naar de Duitse faculteiten te zenden. De grote handicap, die dit voor 't werk der Commissie met zich bracht, is dit jaar maar al te duidelijk gebleken. Dit totaal gebrek aan persoonlijke oriëntatie ter plaatse levert ernstige vertraging, onbeslistheid en vaagheid op voor heel 't Duits-landwerk. Verandering hierin is een eerste vereiste. Wij hopen dan ook vurig, dat de pogingen, die thans ondernomen worden om vergunning te krijgen — in samenwerking met de Religious Affairs en Education Branches der geallieerde autoriteiten — tot het bezoek van de verschillende zônes door enkele kleine V. S. T. F.-delegaties in het najaar, met succes bekroond zullen worden.

Inmiddels mocht schrijver van dit overzicht een persoonlijke gedach-tenwisseling hebben over onze contacten met de Duitse theologen met Ds Niemöller tijdens de Wereldconferentie van Christenjeugd te Oslo en met Pfr. Horst Bannach, den alg. secr. der „Ev. Stud. Gem. in Deutschland“, tijdens een kort verblijf te Hamburg.

Niemöller wees vooral op 't grote belang van persoonlijk geregeld contact met de Duitsers door *individuele correspondentie* (eventueel door collectieve gezamenlijke studie en schriftelijke gedachtenwisseling aan te



vullen). „Je kunt je niet voorstellen hoeveel dit gewone menselijk en broederlijk verkeer, met zo nodig en mogelijk af en toe een kleine *persoonlijke* hulpverlening, over de grenzen heen, soms kan gaan betekenen”. Verder zou 't zeer wenselijk zijn als enige Hollandse theologen een semester in Duitsland konden studeren en mee-beleven.

Met Bannach — in wiens kleine woning, een bovenhuis, tegelijk 't bureau der E. S. G. i. D. is gehuisvest, tevens 's nachts gastenslaapplaats, (over woningnood gesproken!) — werden voorbereidingen getroffen voor de oecumenische Cursusgroep in Nederland (zie d.), de Duitse reis der V. S. T. F. groepen (zie boven), de Conferentie voor Europese theologische studenten (zie e), en voor de coördinatie der Nederland-Duitsland contacten (zeer dringend om algehele verwarring te voorkomen).

Uw Commissie bemiddelde voorts bij de afvaardiging der Nederlandse delegatie naar 't Congres der Zwitserse Interfac te Gwatt.

Tenslotte deelt de Commissie mee, dat er voor een Nederlands theoloog de mogelijkheid bestaat tot studie aan de Ref. Theol. Akademie te Pápa, Hongarije. Kost en inwoning vrij. Opgaven bij den ab-actis buitenland: S. v. d. Bos, Akkerstraat 10, Groningen.

d. *Cursusgroep*.

Op initiatief van uw Commissie werd opgericht het Voorbereidend Comité „Cursusgroep Theologische Studenten”. Dit Comité bestaat uit afgevaardigden van de Oecumenische Raad in Nederland en van de V. S. T. F.; bovendien nog enkele individuele leden.

De Cursusgroep werd geprojecteerd over de gehele maand November te Bentveld. Colleges zullen worden gegeven door Nederlandse professoren van alle theologische faculteiten. Als rector treedt op Prof. Dr Th. L. Haitjema, als dagelijks leider Ds A. van Biemen.

Uitgenodigd hiervoor zijn 25 Nederlandse, 25 Duitse, 5 Hongaarse, 5 Tsjechoslowaakse en enkele Poolse en Oostenrijkse studenten. Nog vele moeilijkheden moeten overwonnen worden voor de organisatie en de vergunningen voor de buitenlanders. Hier wordt hard aan gewerkt.

De Nederlandse plaatsen zijn volgens een ingewikkeld systeem verdeeld naar faculteit en kerk. De Faculteitsbesturen regelen de afvaardiging naar de hen toegewezen plaatsen thans verder. De deelnemende Nederlandse studenten krijgen de helft van de verblijfkosten vergoed uit de voor deze cursusgroep door de Nederlandse Kerken en andere instanties beschikbaar gestelde gelden. Allen die aan dit belangrijke oecumenische werk willen deelnemen, dienen zich te realiseren, dat deze maand van hen niet maar enige interesse vraagt voor een aardig experiment, maar de *volle inzet van hun persoon* om mee te helpen aan de tot stand koming van een waarachtige studie- en levensgemeenschap, aan team-work in dienst van Christus. Om zich tezamen te oriënteren zullen er voor de Nederlandse groep en de V. S. T. F.- Duitslanddelegatie een of meer voordagen gehouden worden.

(Wegens grote vertraging bij 't verkrijgen der visa voor de Duitsers en te geringe Nederlandse deelname (!) moest de Cursusgroep van September (oorspronkelijk plan) tot November worden verschoven. Dit brengt grote onkosten met zich. Alle Nederlandse theologische studenten worden uitgenodigd die te helpen dragen door voor dit doel F.l.-- aan hun Faculteitsvereniging af te dragen. Met een berucht, doch juist slagwoord: Ereplicht!).

### e. *Perspectieven.*

Voor de naaste toekomst is de aandacht van de Commissie dus vooral gericht op de organisatie van de Oecumenische Cursusgroep en de reis der Duitsland-delegatie. Verder zal de voortgezette bemiddeling voor individuele correspondentie en studie-uitwisseling haar zorg vragen. Voor hen, die de taak der Commissie voor 1947-48 zullen overnemen, zal waarschijnlijk een nieuw arbeidsveld klaarliggen. Het Hoofdbestuur der V. S. T. F. raadt pleegt thans de European Council der W. S. C. F. over de door dit comité voor 1948 in Nederland geprojecteerde *European Theologians Conference*. Zal deze Conferentie niet maar weer eens een van de vele zijn, maar inderdaad een werkplaats voor de jonge theologen-generatie in Europa, en van betekenis voor hun latere *diakonia* aan het Goddelijk Woord en aan de Kerk van Christus, dan zal er goede voorbereiding nodig zijn, niet ongelijk aan die voor Oslo of Amsterdam. Vorming van locale voorstudiegroepen, collectieve schriftelijke gedachtenwisseling nusschien. In ieder geval zal het contact met de verschillende theologische faculteiten in Europa extensiever en intensiever moeten zijn.

In voorbereiding is hiervoor een *Comitélichaam van Europese Theol. Faculteiten*.

De vraag komt onwillekeurig op: Heeft dit nu betekenis? Is dit niet iets van internationale organisatie-zucht? Loont het de moeite? Waarom doen we eigenlijk dit alles?

Het mag zijn, dat veel moeizame arbeid voor niets is; het kan zijn, dat de internationale organisatie-mode ons parten speelt. Toch, wie met z'n hart de onder a. gegeven briefcitaten leest en zich de achtergrond daarvan realiseert; wie iets gezien heeft van de nood van Europa en het religieus vacuum waarin het leeft, zal zeggen, dat het de moeite niet loont en van geen betekenis is? Wien ook — zoals Dr Dankbaar op 't V. S. T. F.-Congres het uitdrukte — voor ogen staat een oecumenische verbondenheid, waarin de kerken zich verantwoordelijk weten voor elkaar „in geloof en leven”; en zich zelf betrokken weet in de „praeparatio oecumenica”, zal ontkennen, dat de V. S. T. F. — dus hijzelf — hier een taak heeft?

Voor allen, die in deze arbeid betrokken zijn en voor hen, die nog weifelen, kunnen wellicht enige Johanneïsche woorden — 1 Joh. 3: 16-18 — de diepste en meest dwingende grond van al dit werk duidelijk maken.

J. M. W. SCHALKWIJK.



From 50/502 12/22/02

Dr P. van Nieuwburg

## Over de wijsgeerige verwondering

[illegible]

OMSLAGSTWERF VAN H. KRIGER

Price 12.50.

U reeds te bestellen. Vraagt uw boekhandelaar

**Louisa Jane Van**

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

Verpackung:

Als ook I van een nieuwe Serie *Cochlospermum* plantagine  
*PHALLOPHIA RELIGIOSA*

onder redactie van Prof. Dr H. v. Oyen:

## Argumentum Ontologicum

door Dr J. L. Springer

Een existentiële Interpretatie van het speculatieve Gods-  
bewijs in het Prolegomena van E. Heidegger, Afdeling van  
Groningen.

In dit boek geeft de schrijver van Karl Barth's dogmatiek- theologische verklaring van het overgroot Godsbewijs van Anselmus een weerlegging en een geheel nieuwe, door de filosofie van Karl Jaspers gekleurde, existentiële interpretatie van dit ontzorgende middelste bijzamen, dat door Descartes en Leibniz herinnert, door Kant schijnbaar definitief weerlegd is door Hegel maar in ere hersteld is.

Der historische von dem wissenswerte schiedung ganz vorteil  
den vorgelegte von dem zugewandte anerkennung an den  
historischen. Preisung f 3.00. geb. f 4.00

**Bestelt dit werk bij Uw boekhandelaar of bij de uitgeverij:**

VAN GORCUM & COOP. N.V., AAN DEN BEINK, ASSEN

*Binnenkort verschijnt de tweede druk van:*

**Dr A. Trouw**

## HET ONAANTASTBARE

Dit boek, waarin de lezer wordt getroffen door de originaliteit, waarmee „gewone” dingen worden behandeld, door de milde wijsheid, die uit alle pagina's spreekt, door de raakheid en puntigheid van redenering, werd bij haar eerste verschijnen, over de gehele linie enthousiast door de pers ontvangen. Wij willen volstaan met het weergeven van een tweetal aanhalingen, resp. uit de Haagse Courant en het Mededelingenblad der Doopsgez. gemeenten van Den Haag, Leiden en Delft.

*„Niet alleen in Vrijz. Prot. kringen, doch ook daarbuiten wordt het opbeurend woord van Ds Trouw, dat zo vaak door de aether geklonken heeft, gewaardeerd. Deze bundel van overdenkingen, vastknopend aan de wederwaardigheden van het dagelijks leven, aan de grote en kleine innerlijke conflicten van de mens, hernieuwt dit contact. Het is bijzonder geschikt voor gebruik in de huiselijke kring en als uitgangspunt ter verdieping van het gedachtenleven, in kerkelijke- en jeugdverenigingen, en voor persoonlijke overdenking”.*

*„Wij kondigen deze „bundel overpeinzingen voor morgen- en avondwijding” met blijdschap en dankbaarheid aan. Blijdschap omdat deze kloekke bundel zonder twijfel tot het beste behoort van wat op dit gebied de laatste tijd gepubliceerd werd. Dankbaarheid, omdat deze meditaties bijna alle tot verdieping en versterking van het godsdienstig leven bijdragen”.*

Bandontwerp van Henk Krijger en Johannes Mulders.

Prijs. f 5.80 ing. en f 6.90 geb.

Vraagt Uw boekhandelaar of bestelt het bij:

VAN GORCUM & COMP. .NV. - UITGEVERS - ASSEN

---

*Verschenen:*

**Dr W. Sikken**

## TROPENDOMINEE

Een boek over de Indische Kerk vóór en tijdens de oorlog.

De schrijver, thans Ned. Herv. Predikant te Groningen, grijpt hierin terug op het door hem doorleefde en zoals dit leven was, zó is ook dit boek geworden: scherp en ad rem, hard en teer, vol van ondervonden sadisme en betoonde onbegrijpelijke zachtmoedigheid, vol humor en vol weemoed, nuchter en verheven, ontgoocheld en idealistisch, kritisch en aanvaardend, cynisch en gelovend. Maar met dit al worden wij ingeleid in de vele problemen en zorgen, waarvoor onze verantwoordelijkheid voor de Indische Kerk en de Indische mensen ons stelt. En passant krijgen we een groot pak van diepe levenswijsheid mee.

OMSLAGONTWERP EN ILLUSTRATIES VAN B. A. BENNEMA.

Prijs ing. f 3.90, geb. f 4.90.

Vraagt uw boekhandelaar

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

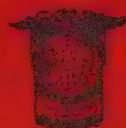
D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLEMAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIEPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort)

Alle stukken voor de redactie aan:

S. L. VERHEUS, GARENKOKERSKADE 17, HAARLEM

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. FRÄKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50<sup>\*</sup> BUITENLAND / 3.85<sup>\*</sup>



18e JAAR Nr 2

DECEMBER 1947

### INHOUD

|  |    |
|--|----|
| Prof. Dr C. W. MÖNNICH, Religieuze motieven in<br>het traditiebegrip | 33 |
| Dr W. H. VAN DE POL, Openbaring en traditie                          | 39 |
| Dr H. VAN DER LINDE, Kerk en overlevering                            | 44 |
| Boekbespreking   | 50 |
| Ingekomen boeken en tijdschriften                                    | 55 |
| Commissie Buitenland   | 56 |
| Redactionele Mededeling  | 56 |
| Vraag- en aanbodrubriek  | 56 |

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMĄATSCHAPPIJ - ASSEN



**J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA**

*Zo juist verschenen*

Dr. H. TH. OBBINK

## **De Godsdienst in zijn Verschijningsvormen**

2e druk, geb. f 3.75

Deze inleiding in de algemene godsdienstgeschiedenis is bedoeld voor studenten in de theologie, voor predikanten en voor belangstellende gemeenteleden. Het boek is rijk geïllustreerd.

Verkrijgbaar bij de boekhandel

*C. J. van Royen*

## **HET LICHT OP DE KANDELAAR**

In dit boek geeft de Hervormde predikant van Oude-Pekela een Inleiding tot de Bijbel, die zeer veelzijdig genoemd mag worden. Op de grondslag van de resultaten der Oud- en Nieuw-Testamentische wetenschap wordt hier gezocht naar een antwoord op de brandende vraag wat de Bijbel voor ons is. Het antwoord dat gegeven wordt, is aan een Oud-testamentisch beeld ontleend: „ons brandend braambos, uit hetwelk God tot ons spreekt“. Dit uiteindelijke antwoord heeft de schrijver zich moeten verwerven. Tezeer toch is hij er zich van bewust, dat tussen ons en de Bijbel de tijd der vervreemding in ligt, welke de 19e eeuwse wetenschap, toch in wezen is geweest — zodat de Bijbel als Woord van God als het ware opnieuw ontdekt moet worden. Bij deze herontdekking doet dit boek zich als een gids voor.

Naast een uitnemende bespreking van de bijbelboeken apart vindt de schrijver gelegenheid principieel in te gaan op de leer van de inspiratie en haar dogmatische betekenis. Uitvoerig behandelt hij de problemen, die zich rondom de tekst-critiek, de vertalingen en de canonvorming voordoen. Nieuw-testamentische vraagstukken: zoals de Messiasverwachting, aard en wezen der Evangelien en de verhouding tussen de Synoptici en Johannes komen hier aan de orde. Over het profetisme en andere Oud-Testamentische hoofdstukken worden bechattenswaardige dingen gezegd. Dit boek leent zich dan ook in het bijzonder voor een degelijke bijbelstudie. Gemeenteleden, die dieper op de zaken willen ingaan, kunnen hier terecht. Theologische studenten kunnen het uitnemend als repetitorium gebruiken bij hun studie voor het candidaats. Het is een boek, dat verder brengt, omdat het geschreven is door een eerlijk mens, die ernst maakt met zijn geloof en met de problemstellingen der Oud- en Nieuw-testamentische wetenschap.

Eng. / 4.00, geb. / 5.90.

Levering via 'Uw boekhandel of rechtstreeks' door

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

## *Religieuze motieven in het traditiebegrip.*

Het is een phaenomenologisch merkwaardig feit, dat in het Christendom, waarin sterk het besef levend is, dat in Christus alle dingen nieuw worden en dat het geloof iets voordien totaal onbekends tot inhoud heeft, aan de traditie een grote plaats wordt ingeruimd. Aan de ene zijde spreekt het Christelijk kerugma van een nieuw verbond, een nieuw gebod, een nieuwe hemel en een nieuwe aarde; het roept op tot levensvernieuwing. Tot het Christelijk geloofsbezit behoort de overtuiging, dat het oude voorbij is gegaan en dat alles nieuw is geworden. Aan de andere kant leeft in het Christendom het besef, dat het geloof gedragen wordt door de traditie der vaderen, dat het op de een of andere wijze oude, ja de oudste waarheid is, die door de wisselvalligheden van de menselijke geschiedenis heen onveranderd bewaard is gebleven. Dat is een besef, dat niet alleen in de geestesstructuur van het katholicisme aanwijsbaar is, maar dat veel algemener verbreid is, ook al is het niet op de wijze van het katholieke traditiebegrip gedogmatiseerd. In het conservatisme, waarmede men zowel in rechtzinnige als in vrijzinnige protestantse kringen aan bepaalde religieuze voorstellingen vasthoudt, toont zich vaak iets van dit besef der continuïteit van de geloofsinhouden.

Het zou kunnen schijnen, alsof wij hier te maken hebben met een spanning in de structuur van het geloof. Die indruk wordt door verschillende gegevens versterkt. In de eerste plaats kan men erop wijzen, dat menigmaal in de geestesgeschiedenis van het Christendom pogingen zijn ondernomen om de verhouding tussen het besef van vernieuwing en het bewustzijn van de waarde der traditie te doorgronden en theologisch te bepalen. Is Christus' nieuw gebod (Joh. 13 : 34) een nieuw gebod (I Joh. 2 : 7) ? Het is het oude gebod, het oude woord Gods, dat nu in Christus openbaar is geworden — een gedachtengang, die de Apologeten met behulp van de Stoische logosleer hebben uitgewerkt. Hier vinden wij een poging, oud en nieuw in hun verhouding te bepalen. Een dergelijke poging kunnen wij opmerken, wanneer in de strijd met de gnostiek de katholieke theologen het openbaringsbegrip gaan ontwikkelen: zij hebben het besef van het nieuwe, dat het Evangelie brengt, geplaatst in het raam van de traditie door dit nieuwe te zien in een tijdprojectie: eens is dat nieuwe opgetreden in de geschiedenis, en het tijdvak waarin dat is geschied, is de heilstijd. Deze periode is afgesloten en wij zijn er alleen mee verbonden door de traditie: de menselijke ontvangers van deze nieuwe boodschap, de apostelen, hebben aan het nageslacht de geopenbaarde heilswaarheid doorgegeven. Ook dit is een egalisatiepoging waartoe de impuls onder andere is uitgegaan van het gevoel, dat er tussen nieuw en oud in het Christendom een spanning bestaat, die om een harmoniëring vraagt. Bovendien kan tot de indruk, dat wij hier met een interne geloofsspanning te maken hebben, het feit bijdragen, dat bij een onderzoek naar de wortels van het traditiebegrip verschillende echt religieuze motieven aan de dag komen.

Is het echter juist, dat de spanning tussen oud en nieuw tot de structuur van het geloof behoort? Is het dus juist, dat de overtuiging van het traditionele karakter van de geloofsinhoud een essentieel bestanddeel van



het geloof is? Het komt mij voor van niet. Hoe sterke religieus te waarderen motieven werkzaam mogen zijn in het gevoel voor de traditie, zij vormen geen evenwaardige pool tegenover het geloofsbesef der vernieuwing. Wanneer het centrale feit van het geloof het door Gods realiteit geraakt worden is, dan betekent dat, dat het geloof hierin voor een aan de als natuurlijk gekende menselijke werkelijkheid voorshands polair tegen-gestelde realiteit komt te staan, voor een werkelijkheid, die voordien niet bekend was. Dit komt tot uitdrukking in het begrip *καινότης*. Het geloof is betrokken op een novum, op iets dat, in Barthiaanse beeltspraak, verticaal staat op de horizontale menselijke werkelijkheid; menselijk hier genomen in de zin van de dogmatische term „natuurlijk”. Primair maakt de geloofsontdekking de mens los van al zijn bindingen: hij komt in volstrekte eenzaamheid tegenover Gods werkelijkheid te staan, en door hem vaart het schokkend besef van de ongekende nieuwheid van deze werkelijkheid. Phaenomenologisch is dit moment aanwijsbaar in het geloofsleven van een man als Luther; maar niet alleen phaenomenologisch, ook godsdienstwijsgerig en dogmatisch moet ermee gerekend worden, dat het geloof primair vereenzaming, losmaking van de natuurlijke werkelijkheid is. Dat komt, meen ik, tot uitdrukking, wanneer de Barthiaanse theologie de uitgebreidheid van het heil betwijfelt of zelfs ontkent. En tot die uitgebreidheid behoort stellig ook de geschiedenis, de tijdelijke continuïteit. Zelfs wanneer men, met Prof. Van Niftrik<sup>1)</sup>, aanneemt, dat de ganse natuurlijke werkelijkheid door het Godsrijk wordt opgeëist, en dat deze gehele natuurlijke werkelijkheid anteciperend wordt geheiligd, dan blijft hier toch alle nadruk liggen op dit „anteciperend”, die m.i. een harmonisatie van nieuwheid en traditie in de volle zin van het woord uitsluit. Met andere woorden: in de geloofsstructuur kan niet worden gesproken van een zuivere polariteit tussen nieuw en oud, tussen het ongekende en het overbekende. Historisch gesproken blijkt ook steeds weer, dat het besef van de „vreemde” werkelijkheid Gods de verering voor de traditie doorbreekt. Eerst in de vereenzamende ontmoeting met God wordt de mens religieuze persoonlijkheid, dat is persoonlijkheid in de volle zin van het woord.

Terwille van de mij geboden beperking in ruimte wil ik het bij deze korte aantekening laten. Het was evenwel nodig, haar aan mijn eigenlijke betoog vooraf te laten gaan om duidelijk te maken, dat men de traditie niet een aan het besef van de nieuwheid evenwaardig element in het geloofsleven kan noemen. Toch werken in de aandacht voor de traditie verschillende religieuze motieven, die ik hier schetsmatig wil bespreken.

Elders<sup>2)</sup> heb ik aan de hand van een analyse van het traditiebegrip in de bepalingen van het Trentse Concilie pogen uiteen te zetten, dat wij hier te maken hebben met een religieuze beeldvorming van de geschiedenis. De traditie is het geloof in de historische continuïteit van het heil. Welke zijn nu de godsdienstpsychologische wortels van dit geloof?

Laat ik beginnen met de minst verhevene: met het conservatieve instinct. Daarmede bedoel ik niets denigrerends: het is een instinct, waarvan geen gelovige ooit geheel vrij is. Ook de vrijzinnige heeft het; en het komt telkens, wanneer men de religieuze kracht van de vrijzinnigheid sterk ervaart, tot uiting. Men weet zich te staan in een beweging, die eeuwenoud is en daarom ook over de ziel gezag heeft. En in veel sterker

mate geldt dat voor het katholieke (niet alleen Rooms-katholieke) traditiebegrip. Vooral daar kan men opmerken, hoe het besef van de traditionaliteit des geloofs samenhangt met de depotentiëring van het profetische element tot het kerkelijk-institutionele. Wanneer de geloofsspanning verslapt en het gevoel voor de ongekendheid van de geloofsinhoud niet langer de gehele religieuze mens kan beheersen, ontstaat de noodzaak, dit gevoel om te buigen. Alleen na een metamorfose kan het profetische aanvaard worden. Menselijk gezien werkt de ontmoeting met God anarchisch; en voor de continuïteit van het geloofsleven is het over het algemeen wenselijk, dat aan dit anarchisme practisch een einde gemaakt wordt. Toch kan men dat theoretisch niet toegeven: de macht van de profeet als geloofsgetuige is te reëel dan dat men er zich met een totale verwerping van kan afmaken. Heiligen en profeten zijn verontrustende gestalten in het kerkelijke leven. Zij leven in spanningen, die de institutionele structuur van het kerkelijk geloofsleven bedreigen, ook al zou de kerk zonder hen niet bestaan. Iedere kerk is gebouwd op een vulkaan, die, hoe rustig hij zich sedert eeuwen heeft gedragen, toch steeds in werking kan komen. Daarom tracht de kerk het profetische element, waaraan zij haar kracht en haar bestaansrecht ontleent, op de een of andere wijze te reglementeren. Men weet: de kerk is gegrond op de belijdenis van de heiligen en de profeten, en de gelovigen willen zonder de verontrusting van deze mensen toch religieus leven. Vandaar een vasthouden aan de traditie. <sup>3)</sup>

Daarmede is echter nog geen antwoord gevonden op de vraag, hoe men ertoe is gekomen, deze depotentiëring juist in de richting van het gevoel voor het historische te zoeken. Welke religieuze factoren zijn in het begrip voor de overlevering zelf werkzaam? Wat is de verbindende schakel tussen profetie en instituut, godsdienstpsychologisch gezien?

In de eerste plaats moet, meen ik, worden gewezen op de afkomst van het traditiebegrip. Letterlijk betreft het de voorstelling van een overdracht van de een aan de ander. De oer-overdracht is die van de hemelse waarheid door God aan de mens of aan een middelaar: met andere woorden: traditie kan eenvoudig openbaring betekenen. In die zin wordt de term παράδοσις gebruikt in een tekst als Matth. 11:27 (Luc. 10:22). Maar traditie kan in het antieke spraakgebruik ook oude, overgeleverde mening betekenen, zonder religieuze bijklank; zo b.v. bij Gellius, Noctes Atticae, XVI, 5, 1 <sup>4)</sup>. Min of meer in deze zin, maar in ieder geval ook zonder numineuze betekenis komt het woord παράδοσις voor bij Plato (Leges, 803 A). <sup>5)</sup> Mij is geen plaats bekend, waarin traditie in de buiten-Christelijke oudheid de betekenis van geschiedenis heeft gekregen. Wel is begrijpelijk, dat het hier een specifiek-Christelijke problematiek betreft; tegenover het oud-Christelijke spiritualisme, dat in het Montanisme tot een heftige reactie kwam, en tegenover de gnostiek had men een wapen nodig ter verdediging van de objectiviteit van het Evangelie; men wilde de openbaring als het ware zichtbaar en tastbaar maken, en kon dat doen door aan te knopen bij het seculiere gebruik van het woord traditie en dat achteraf te laden met een zekere religieuze gevoelsinhoud, hetgeen door de homonymie van de traditie in beide betekenissen mogelijk was. Bovendien bracht de eigenaardige situatie van de antignostische polemiek mee, dat men primair ging vragen naar de apostolische successie, waarin de waarheid van de overgeleverde openbaring behoeft werd: de geschiedenis

werd het medium van deze openbaring; en zo kon traditie ook de betekenis van de geschiedenis der ware kerk krijgen.

Het kan derhalve schijnen, alsof wij hier niet veel verder zijn gekomen op onze speurtocht naar de godsdienstige wortels van het traditiebegrip. De wijze, waarop mannen als Irenaeus, Tertullianus, Hippolytus en hun navolgers het traditiebegrip hanteren, legt het vermoeden voor de hand, dat wij hier eenvoudig te maken hebben met een apologetische en (vooral later) een juridische figuur, die weliswaar in dienst staat van de geloofsverdediging en geloofsuitdrukking, maar die op zichzelf geen religieuze waarde heeft. Men meent de waarheid gemakkelijk te kunnen legitimeren door middel van de geschiedenis; en, gelijk gezegd, dat is een handgreep, die ook nu nog wel opgeld doet.

Toch heeft dit geheiligde historiebeeld een bredere werking dan een apologetisch-juridische. Dat blijkt wel hieruit, dat ook buiten dit apologetisch verband de traditie religieuze weerklink wekt. Wanneer de katholiek zijn kerk liefheeft, dan is dat ook, omdat hij haar apostolisch acht; en wanneer een rechtzinnige protestant zijn ongetwijfeld apostolisch geloof belijdt, dan doet hij dat niet alleen om zijn tegenstanders te bestrijden of om zijn conservatisme uit te leven, al kunnen deze motieven bij hem werkzaam zijn. Maar dan is het ook, omdat hij in deze formule van het apostolische een directe uitdrukking voor zijn geloofswerkelijkheid verneemt.

Het zijn, voor zover ik zie, drie motieven, die hier van belang zijn. Het besef van Gods voortdurende werkzaamheid, de gedachte van het vere homo, vere deus, en wat Prof. Van Niftrik in het hiervoor aangehaalde artikel de antecipatie van het heil noemt.

Wat het eerste motief betreft: het besef van Gods voortdurende werkzaamheid, daarover merk ik in het kort het volgende op. Gods handelen is voor het gelovig bewustzijn nimmer een incidenteel handelen, maar een tot het wezen Gods behorende activiteit. De openbaring is hier geen toevalligheid, maar God is ook in Zijn toorn de met ontferming bewogene. Hij is steeds bezig met de mens; ook wanneer Hij verborgen is, blijft de relatie tussen Hem en de mens reëel. In het kader van het antieke denken, dat kentheoretisch altijd opereert met een dualiteit en de werkelijkheid zowel bestaanbaar als kenbaar eerst acht, wanneer gesproken kan worden van een afbeelding van een oerbeeld in onze werkelijkheid, wordt dit besef omgezet in een relatie van eeuwigheid en tijd: met andere woorden, het besef van de in God innerlijke noodzaak der openbaring wordt geprojecteerd in het voortdurend werken Gods: de geschiedenis wijst de continuïteit van Gods heilsbemoeienis uit, dat is haar zin, daartoe is de tijd geschapen. Hier bestonden ongetwijfeld gevaren, die, gegeven dit denkschema moeilijk vermeden konden worden. Wijd gaan hier de poorten open voor een theologia gloriae, waartegen de Reformatoren, en vooral onder hen Luther, met alle macht hebben gestreden. God moet hier al spoedig een hulpmiddel zijn om de natuurlijke gegevenheid van het menszijn te rechtvaardigen; uit natuur en geschiedenis leest men Zijn providentie af. Aan de andere kant mag niet uit het oog worden verloren, dat dit tijdschema ook het middel was om de gedachte van de *communio sanctorum* tot uitdrukking te brengen: wanneer de kerk apostolisch heet, dan klinkt daarin het besef door dat Gods heiligende bemoeienis met de



mens nimmer aflaait. De „kerk van alle eeuwen” is een Platonische uitdrukking van dat element van de geloofsinhoud, waarin de niet aflatende bekommernis Gods om de Zijnen wordt verstaan.

Als tweede motief noemde ik de gedachte van het vere homo, vere deus; deze voorstelling, de kern van het Christologische dogma, hangt met het eerste punt nauw samen. De achtergrond van dit dogma is de vraag naar de verhouding van God en mens, typologisch overgebracht op de gestalte van Christus. Ook hier moet men de structuur van het antieke denken voor ogen houden. God openbaart zich aan en in het menszijn; Hij legt Zijn hand op de mens. Dat is een van de drijfveren, die reeds bij de theologen van de tweede eeuw opgemerkt kunnen worden. Het betreft hier geen belangstelling voor de historie qua talis; de moderne vraag naar de historische Jezus is een vraag uit een geheel andere problematiek dan die van de Oudheid. Men zou alleen bij sommige euhemeristen aan zulk een belangstelling kunnen denken, hoewel ook bij hen niet mag worden gedacht aan een historische belangstelling, zoals wij die in de tweede helft van de achttiende eeuw zien groeien. Men legt de nadruk op het vere homo in Christus uit de overtuiging, dat het hier om de realiteit van Gods bemoeienissen met de mens gaat. Wanneer de Rooms-katholieke theologie bij voortdurend accentueert, dat men het kerkbegrip moet verstaan als een incarnatieprobleem, dan ligt daar dezelfde antieke problematiek achter als die, welke in de antieke Christologie voelbaar wordt. Ook hier wordt het besef van de eenheid van God en mens, verstaan als de eenheid van de goddelijke natuur met de menselijke in „de” mens, Jezus Christus, in geschiedkundige werkelijkheid vertaald. De geschiedenis is het vlak, waarin God en mens elkander ontmoeten.

Het derde motief is de gedachte van de antecipatie des heils. Het is het vraagstuk van de verhouding der eschata tot deze aeon, dat hier van belang wordt. Ook al is het Godsrijk nog niet verschenen, toch heeft de gelovige het besef, dat hij, hetzij in de verwachting, hetzij via het toebehoren tot de kerk als het lichaam van Christus, reeds deel heeft aan de realiteit van dat rijk. Met andere woorden: hoezeer men ook nadruk legt op de openbaring van Gods werkelijkheid in de menselijke als een mathematisch punt, hoezeer het ook zo moge zijn, dat door de ontmoeting met God de mens in volstrekte eenzaamheid komt te staan, d.w.z. dat hij uit het natuurlijke leven wordt uitgelicht, dit werkt zich uit in de totale realiteit van het bestaan. Er is nog een geloofsweten, dat de mens in de twee-eenheid van het peccator et justus staat, en dat hij zich daaraan nimmer kan onttrekken; met andere woorden: op de een of andere wijze is het woord der vergeving over de menselijke werkelijkheid uitgesproken, en daarom is die werkelijkheid bruikbaar. De Rooms-katholieke theologie heeft dit — weinig gelukkig, want uitgaande van een geheel verouderde problematiek — weergegeven door de gedachte, dat de genade de natuur vervolmaakt, waardoor zowel aan het karakter van de genade als aan het karakter van de natuur onrecht wordt gedaan. De problematiek is veeleer die van zonde en genade: in dit ons bestaan is het zo, dat wij ons aan het geweld van de zonde niet kunnen onttrekken, maar over de gebroken realiteit van het mensenbestaan is het woord der vergeving gesproken, en daarom is het tegelijk als door Gods heilsbemoeienis geheiligd te beschouwen. De geschiedenis kan met al haar vlekken toch gezien worden als het terrein van de werkzaamheid Gods.

Hierbij wil ik het laten. Ik heb kort moeten samenvatten, en tegelijk verantwoord willen schrijven. Vandaar het soms wat abrupte karakter van dit opstel. Nog een opmerking tot slot.

In de figuur van de traditie hebben wij te maken met beeldvorming, en wel uit religieus oogpunt. Men ordent de op zichzelf amorfe feiten van de geschiedenis tot een historia, een verhaal; men beeldt zich de geloofswerkelijkheid uit in het perspectief van de tijd. In dit opzicht lijkt de moderne geschiedenisbeschouwing meer met de traditie te kunnen beginnen dan men in de negentiende eeuw vermocht. Toen ging men ervan uit, dat men door een geduldig onderzoek erin kon slagen, de lijnen uit de eerst amorf lijkende gegevenheid van het geschiedkundige materiaal af te lezen. Door deze veronderstelling is men ongetwijfeld veel verder gekomen dan tevoren mogelijk was. Men is erdoor geïnspireerd tot een groots bronnenonderzoek, tot het zien van allerlei verbindingen tussen de historische gegevens, die niet aan de oppervlakte open liggen. Men heeft het verband gezien tussen een geestelijke en een sociale of economische problematiek, tussen denk- en levensvormen. Maar tenslotte is de veronderstelling eenzijdig gebleken: het betreft nimmer een geduldig aflezen van de feiten, zoals men op een laboratorium de resultaten van het experiment afleest. Het is altijd een mens, die de feiten van de geschiedenis rangschikt, hij interpreteert ze terstond, onbewust, van zijn eigen bindingen uit, die hem onder verschillende omstandigheden de ogen voor bepaalde facetten van het verleden openen en andere elementen in de schaduw laten. Zo spreekt men van het beeldvormende karakter der historiografie. Daarom zou het kunnen zijn, dat men meer aandacht gaat besteden aan het beeld dat in het accepteren van de traditie wordt opgeroepen. Toch lijkt mij hier een zeer ernstige waarschuwing op zijn plaats. Door het feit, dat iedere andere conceptie van het verleden een subjectieve zijde heeft, wordt het traditiebeeld nog niet objectief. Het grote verschil tussen b.v. het katholieke geloof in de traditie en het beeld, dat de moderne historicus ontwerpt, ligt niet zozeer in de structuur der beeldvorming als wel in het feit, dat de moderne historicus doordrongen zal zijn van de relativiteit van zijn historiebeeld, en de vrome katholiek niet. Ook met de uit scepsis geboren verabsoluterings van historische constructies heeft de traditie-opvatting weinig uit te staan. Dat komt al hierin uit, dat het traditiebegrip veel ouder is dan de gedachte der moderne wetenschap der geschiedenis, dat het is de historiografie steeds beeldvorming betreft. Lang voordat uit de negentiende-eeuwse opvattingen de moderne problemen groeiden, stond het bij de katholieken vast, dat hun historiebeeld (weliswaar niet als beeld herkend, maar als weerspiegeling van de goddelijke werkelijkheid gezien) de enig mogelijke keuze uit het feitenmateriaal was, de enig mogelijke wijze, het boek der historie te lezen. Het traditiebegrip, zoals dat vigeert in het katholicisme, en zoals dat ook in het protestantisme nog wel leeft, heeft een antiek karakter en gaat ten enenmale aan de tegenwoordige methodiek en de tegenwoordige scepsis ten aanzien van het wetenschappelijke karakter der historiografie voorbij. Het betreft hier een residu uit een sinds lang vergane wereld. De analyse van dat residu op zijn religieuze bestanddelen kan uitwijzen, dat het traditiebegrip inderdaad diepe wortels heeft in het geloofsleven; maar voor de moderne problematiek is het traditiebegrip geheel ontoereikend geworden.<sup>6)</sup>

C. W. MÖNNICH.

## AANTEKENINGEN

<sup>1)</sup> Prof. Dr G. C. van Niftrik: De kinderdoop en Karl Barth; Nederlands Theologisch Tijdschrift, October 1947, blz. 20.

<sup>2)</sup> Het traditiebegrip van het katholicisme en zijn oorsprong; Ned. Theol. Tijdschrift, Oct. 1947, blz. 8 v.v.

<sup>3)</sup> Hierover uitvoeriger, mijn *Una Sancta*, de mogelijkheid der Christelijke eenheid, Amsterdam 1947, blz. 185—218.

<sup>4)</sup> *Pleraque sunt vocabula, quibus vulgo utimur, neque tamen liquido scimus, quid ea proprie, atque vere significant, sed incompertam et vulgariam traditionem rei non exploratae secuti, videmur magis dicere, quod volumus, quam dicimus.*

<sup>5)</sup> Plato spreekt hier over de regels van het zangonderricht en gebruikt daarbij de woorden *διδασκαλία καὶ παράδοσις*.

<sup>6)</sup> Vgl nog de uitlating van Spinoza in zijn brief aan Albert Burgh: *Quod autem addis de communi hominum myriadam consensu, deque non interrupta ecclesiae successionem etc., ipsissima Pharisaeorum cantilena est. Hi namque, non minori confidentia quam ecclesiae Romanae addicti, testium myriadas exhibent, qui, aequali ac Romanorum testes pertinacia, audita tanquam ab ipsis ex perta referunt. Stirpem deinde suam ad Adamum usque proferunt. Eorum ecclesiam in hunc usque diem propagatam, immotam, et solidam invito hostili ethnicorum et Christianorum odio permanere, pari arrogantia jactant. Antiquitate omnium maxime defenduntur. Traditiones ab ipso Deo acceptas, seque solos Verbum Dei scriptum et non scriptum servare, uno ore clamant. Omnes haereses ex iis exiisse, ipsos autem constantes aliquot annorum millia absque ullo imperio cogente, sed solo superstitionis efficacia mansisse, negare nemo potest. — Epist. LXXVI, Ben. de Spinoza Opera rec. J. van Vloten et J. P. N. Land, ed. III, tom. III, p. 233.*

---

## Openbaring en traditie.

Er is mij gevraagd om voor dit nummer van „Vox Theologica” een bijdrage te willen leveren over het traditiebegrip in de rooms-katholieke theologie. Vooraf moet dan worden opgemerkt, dat het hierbij allerminst gaat over een statisch gegeven. Het staat n.l. niet vast, wat het traditiebegrip van de rooms-katholieke theologie precies inhoudt. Enige weken geleden hebben voor een theologisch werkgemeenschap de professoren Smulders en Fortmann een uiteenzetting gegeven van de resultaten van hun recente onderzoekingen in deze en aangetoond, hoe het theologisch traditiebegrip nog in wording is. Ik meende bij het schrijven van dit artikel van die resultaten een gepast gebruik te mogen maken.

Zoals ten aanzien van elk punt dient men ook wat betreft de traditie scherp te onderscheiden tussen wat de Kerk daaromtrent autoritatief leert en wat de theologen daaromtrent te berde hebben gebracht. Een dergelijk essentieel onderscheid is vanuit de reformatorische kerkopvatting niet duidelijk te maken. Het berust op het specifiek katholieke geloof ten aanzien van het wezen van de Kerk. Als voor de katholieke de Ene Heilige Kerk inderdaad gevormd en in haar wezen bepaald zou worden door de gelovigen, dan zou er noch van een onverbreekelijke eenheid noch van een onfeilbare verkondiging van de geopenbaarde Waarheid sprake kunnen zijn en dan zou de leer van de Kerk identiek zijn met die van de theologen in de Kerk (beter: in een bepaalde Kerk).

Het behoort echter tot de geloofsinhoud van de katholieke, dat de Kerk, het mystieke Lichaam van Christus op aarde, zelf een openbarings-



gegeven is; d.w.z. dat zij een bovennatuurlijk karakter draagt in deze zin, dat zij in haar wezen en met name in haar autoritatieve leerverkondiging geheel en uitsluitend gevormd en bepaald wordt door Christus en de Heilige Geest en wel onafhankelijk van enige invloed van gebrekkige mensen. Daardoor verschilt de leer der Kerk in haar aard, haar waarde en haar gezag essentieel van de leer der theologen; wat niet betekent dat deze laatste met de eerste in strijd — ten minste blijvend in strijd — zou kunnen zijn. De leer van de Kerk is echter geloofsverkondiging; de leer van de theologen is de wetenschappelijke verwerking van die verkondiging en de poging om een oplossing te geven van theologische problemen, die met die verkondiging samenhangen.

Wat de Kerk in een gezaghebbende en beslissende uitspraak leert heeft dogmatische waarde; de meningen van de theologen hebben slechts theologische waarde. De Kerk spreekt, wanneer het verstaan van de Openbaring in haar volheid en in haar zuivere interpretatie in gevaar komt. Zij is op grond van de bijstand van de Heilige Geest voor de katholieke norm van waarheid en dwaling, als het gaat om het verstaan van de eens en voor goed door de Apostelen in opdracht van Christus aan de gelovigen meegedeelde Openbaringsinhoud. Het is in de Kerk, dat deze inhoud onverkort en ongeschonden wordt overgeleverd tot aan het eind der tijden en wel door de bijstand van de Heilige Geest. De Kerk verkondigt met gezag; zij theologiseert echter niet.

De theologie daarentegen is het werk van theologen en daarom als alle mensenwerk gebrekkig en feilbaar. Zij is een menselijke wetenschap en is als zodanig op gegeven materiaal aangewezen. Voor de theologie bestaat dit materiaal echter uit de gegeven Openbaringsinhoud, die zelf niet van menselijke oorsprong is.

De katholieke theoloog vindt — krachtens zijn geloofsovertuiging — dit gegeven en onaantastbaar „materiaal” zowel in het getuigenis van de Heilige Schrift als in de autoritatieve en onveranderlijke geloofsverkondiging van de Heilige Kerk. Deze laatste verschaft hem de enig betrouwbare norm, waaraan gemeten kan worden in hoeverre het getuigenis van de Heilige Schrift zuiver is verstaan. Weliswaar ontbreekt het de Heilige Schrift als Gods Woord niet aan perspicuitas; maar wel ontbreekt het ons mensen aan de bereidheid en aan het vermogen om volstrekt onbevangen te luisteren. De gevaarlijkste misopvattingen van de Openbaring zijn in de loop der eeuwen verdedigd met een — naar men meende terecht — beroep op de Heilige Schrift. Daarom kan de Heilige Schrift volgens de katholieke slechts verstaan worden, indien de uitleg, die gebrekkige mensen ervan geven, getoetst wordt aan de norm, die gelegen is in het door de Heilige Geest gewaarborgde, onveranderlijke en onaantastbare geloof van de Kerk.

Het is de taak van de theologie om het aldus „gegeven materiaal” zo exact en volledig mogelijk te verzamelen en te ordenen, de innerlijke samenhang erin te ontdekken, het te doordenken in de situatie van iedere tijd en plaats, de problemen, die zich daarbij aan het menselijk denken opdringen, zo scherp en zuiver mogelijk te stellen en zo mogelijk op te lossen. Vandaar het noodzakelijk intellectualistisch karakter van de theologie in onderscheid van de kerkelijke verkondiging en de pastorale prediking.

Zolang het gegeven materiaal — d.w.z. alles wat in de Openbaring aan vaststaande en onaantastbare openbaringsgegevens vervat is — geëerbiedigd wordt, hebben de theologen vrij spel, zoals in iedere wetenschap volkomen vrijheid van denken geoorloofd is, zolang men maar niet weigert om gegeven feiten te ontkennen. Alle theologie blijft echter mensenwerk en bergt dus de mogelijkheid van dwaling in zich. Vandaar dat het geloof van de Kerk nooit op de theologie kan berusten, maar de theologie gebonden is aan het geloof van de Kerk. Vandaar ook, dat men zich zorgvuldig moet hoeden voor de door protestantse theologen in hun beoordeling van de Katholieke Kerk zo vaak gemaakte vergissing, als zou men het katholiek geloof moeten identificeren met de meningen en beschouwingen van de katholieke theologen.

In de Kerk is het geloof — wat haar inhoud betreft — onveranderlijk gegeven. In de theologie echter is alles „in wording”. In de theologie van onze tijd geldt dit b.v. van sommige aspecten van de marialogie en in het bijzonder ook van de ecclesiologie en alles wat hiermee samenhangt, dus in casu ook van het traditiebegrip.

Openbaring en traditie. We zijn eigenlijk al voortdurend bezig geweest met het probleem, dat hiermee gegeven is. De traditie is voor de katholiek niet anders dan de eens en voor goed onveranderlijk en voor generlei uitbreiding vatbare Openbaringsinhoud, zoals deze door de ene heilige Kerk gezaghebbend verkondigd wordt in het heden van iedere tijd. In het heden, maar niet los van het verleden. Want het is de volle Openbaringsinhoud, zoals die eertijds door de Apostelen eens en voor goed aan de gelovigen is meegegeeld, die door de bijstand van de Heilige Geest door alle eeuwen heen in de Kerk wordt overgeleverd (traditie: tradere, overleveren) en wel door haar autoritatieve verkondiging in het heden van iedere tijd en situatie door middel van het apostolisch levend leergezag, zoals Christus dit voor alle tijden in de Kerk heeft ingesteld.

Traditie betekent dat de Openbaring niet op een of andere wijze in het verleden is vastgelegd, zelfs niet in de Heilige Schrift, maar dat diezelfde Openbaring onveranderlijk in het heden van iedere tijd door de Kerk met volstrekte zekerheid, wat omvang, inhoud, interpretatie en consequenties betreft, gekend wordt. De traditie is een werkzaamheid van de Heilige Geest in de Kerk. De traditie is een wijze, waarop de Openbaring in de Kerk — onaangetast door dwalingen van mensen — blijft voortleven. Traditie betekent, dat in de Kerk door de bijstand van de Heilige Geest het geloof — wat zijn inhoud betreft — steeds voor dwaling bewaard blijft. Individuele gelovigen en theologen kunnen bij hun lezing van de Heilige Schrift dwalen, zelfs op essentiële punten, maar in de Kerk wordt de geloofsinhoud volledig en ongeschonden overgeleverd van geslacht op geslacht.

Traditie betekent niet noodzakelijk, dat er openbaringsgegevens zouden zijn, die niet in de Heilige Schrift vervat zijn. Wel betekent het, dat de Heilige Schrift, die het geloof en het juiste verstaan van Christus instellingen bij de eerste christenen als bekend vooronderstelt, op sommige punten slechts terloops en summier spreekt, zodat alleen door de traditie een juiste uitleg van de schaarse gegevens mogelijk wordt.

Het Concilie van Trente nu heeft tegenover de hervormers als gegeven openbaringsfeiten willen handhaven:



1) dat de apostolische verkondiging van de Openbaringsinhoud — ook afgezien van de Nieuw-testamentische geschriften — door de bijstand van de Heilige Geest onfeilbaar is;

2) dat de Apostelen weliswaar door de inspiratie van de Heilige Geest hun verkondiging in de geschreven boeken van het Nieuwe Testament hebben neergelegd; maar dat zij ook in de kerken door hen gesticht, voorschriften gegeven en gebruiken ingesteld hebben, die teruggaan op Christus' uitdrukkelijke wil en bedoeling, zodat er in de Kerk ook „apostolische tradities” bestaan, die — omdat ze apostolisch zijn — met dezelfde eerbied moeten worden aangenomen en vereerd als de geschreven boeken. Immers ook deze apostolische tradities zijn uitdrukking van de onfeilbare apostolische verkondiging. Zij berusten dus op hetzelfde gezag van de Heilige Geest als de Heilige Schrift en ze zijn voor een volledig en juist verstaan van alle implicaties van bepaalde schriftuurplaatsen zelfs onmisbaar.

Voor zover de Kerk zich bij haar geloofsverkondiging dus naast de Heilige Schrift ook op de traditie beroept, wil zij in de grond eigenlijk niets anders daarmee zeggen, dan dat het gaat om een aanvaarding van de volle Openbaringsinhoud naar de juiste interpretatie daarvan en dat elk overblijfsel van de apostolische verkondiging van gelijke waarde is als dat wat wij bezitten in de geschreven boeken. Zij heeft in de grond slechts willen zeggen, dat de Heilige Schrift niet buiten de Kerk geplaatst mag worden, omdat zij slechts verstaanbaar is in het licht van het primair gegeven en in de Kerk bewaarde en overgeleverde geloof. De aanvaarding van de traditie is nodig ter wille van een juist verstaan van de Heilige Schrift. Zonder respect voor de „Godelijke overlevering” d.w.z. voor het zuivere en volledige geloof, zoals de Heilige Geest dit in de Kerk bewaart, is de Heilige Schrift prijsgegeven aan de willekeur van theologen, die beïnvloed zijn door allerlei „tijdgeesten” en die daardoor voortdurend gevaar lopen de Heilige Schrift anders te verstaan dan zij verstaan wil worden. Zo wordt het beroep op de Heilige Schrift los van de traditie ongemerkt maar al te vaak een gecamoufleerd beroep op eigen vooropgezette mening.

Nu heeft een onderzoek van de nog overgebleven acta en andere bescheiden betreffende het Concilie van Trente wel uitgemaakt, dat de Trentse vaders zich van het dogmatisch-theologisch probleem „openbaring-traditie” nog maar heel vaag bewust waren. Wat het Concilie van Trente in haar vierde zitting (8 April 1546; zie Denzinger nr. 783) als „de fide” heeft vastgesteld nl. „dat de apostolische tradities” (meervoud) als teruggaande op hetzelfde gezag van de Heilige Geest met dezelfde eerbied moeten aangenomen en vereerd worden als de geschreven (apostolische) boeken” is weliswaar geloofsgegeven en dus niet voor herroeping vatbaar: toch is deze uitspraak nog slechts voorlopig. Zij is niet „af” in theologische zin.

Door haar kerkelijke uitspraken heeft de Kerk het probleem „openbaring-traditie” niet eens en voor goed opgelost; integendeel: het theologisch probleem van de traditie is hierdoor eerst pas recht aan de orde gesteld en het wacht nog op een nadere uitspraak in de toekomst, waarbij allerlei onderscheidingen en nuanceringen beter tot hun recht zullen komen.

Het theologisch denken over de traditie heeft een sterke ontwikkeling doorgemaakt en men treft ten aanzien van dit punt bij de hedendaagse



katholieke theologen ver uiteenlopende standpunten en meningen aan (Denefle, Charlier; in ons land Fortmann, Sanders).

Reformatorische theologen hebben er zich voor te wachten bij de lectuur van katholieke geschriften over de traditie de standpunten en meningen van de theologen op te vatten als algemeen geldende autoritatieve kerkelijke leer.

Zoveel wordt wel duidelijk, dat men steeds minder gaat spreken van „apostolische tradities” in het meervoud als zou men van bepaalde gewoonten op historische gronden kunnen bewijzen, dat ze van de apostelen stammen. Niet als zou dit per se zijn uitgesloten. Men denke slechts aan de kinderdoop en aan de wijze van viering van de Heilige Eucharistie, waaromtrent reeds tegen het eind van de eerste eeuw in alle delen van de Kerk in Oost en West zulke overeenstemmende overtuigingen bestonden, dat hier moeilijk aan het feit van apostolische tradities getwijfeld kan worden.

Het hoofdaccent wordt echter meer en meer gelegd op het verband tussen openbaring en traditie. Het gaat over de vraag, hoe de Openbaring en dus de uitleg van de Heilige Schrift volgens haar ware zin en bedoeling in de Kerk in alle tijden bewaard en voor alle mensen met onfeilbare zekerheid kenbaar blijft. Het antwoord hierop luidt: door het feit, dat er een „traditie”, een overlevering van de volle en zuivere Openbaringsinhoud is in de Kerk op grond van de ononderbroken bijstand van de Heilige Geest — alle gebreken van pausen, bisschoppen, theologen en gelovigen zelfs in de tijden van het diepste verval ten spijt.

Hierbij heeft men echter het volgende te bedenken:

1) dat de traditie geen bron van openbaring is in de zin, dat ze de openbaring schept en uitbreidt. De enige Bron van Openbaring is God. Wij geloven dan ook niet in de Openbaring, omdat de Kerk het zegt, maar uitsluitend omdat God het zegt. Ook de katholieke buigt zich voor niets anders dan voor het onvervalste en klare Woord van God, dat in Christus is vlees geworden, dat door de Apostelen verkondigd is en in de Heilige Schrift is neergelegd. De Openbaring van Gods Woord is een unieke en een afdoende, eens en voor goed afgesloten Openbaring.

2) dat de traditie inderdaad iets overlevert n.l. dezelfde volledige Openbaringsinhoud, die door de Apostelen verkondigd is en aan de Heilige Schrift is toevertrouwd. De voorstelling als zouden er onafhankelijk van elkaar twee kenbronnen zijn waaruit de kennis van de Openbaring wordt geput, zo, dat een deel van de geopenbaarde Waarheid geput wordt uit de Heilige Schrift en een ander deel uit de Traditie, behoort voor goed tot het verleden;

3) dat de traditie het voortbestaan betekent van de onfeilbare kenbaarheid van de volledige Openbaring naar haar ware zin en bedoeling door de bijstand van de Heilige Geest in héél de Kerk, d.w.z. in heel de gemeenschap van alle gelovigen. Het is het levend leergezag, dat door haar uitspraken eventuele dwalingen signaleert en afwijst, maar dat betekent niet, dat de gelovigen en in het bijzonder ook de pastores door hungebed, prediking en devotie en de theologen door hun denkarbeid niet mee betrokken zouden zijn in de overlevering van het geloof;

4) dat de traditie inderdaad doelt op de overlevering van de eens en voor goed gegeven inhoud van de Openbaring en dus niet op de groei,

die er is in de formulering van de geopenbaarde Waarheid. Wel is deze laatste aan de traditie gebonden, in zover als er nooit een nieuw openbaringsgegeven geleerd of geformuleerd kan worden. De dogmaontwikkeling slaat echter op de formulering in haar groei en ontwikkeling, de traditie slaat op het onveranderlijk openbaringsgegeven, dat aan die groei en ontwikkeling ten grondslag ligt.

5) ten slotte moge de reformatorische theoloog bedenken, dat het probleem van de traditie voor de katholiek niet anders is dan het probleem, hoe de eens en voor goed gegeven Openbaringsinhoud — ondanks de dwaalzucht en eigenzinnigheid van ons mensen en dus onafhankelijk daarvan — in het heden toch met zekerheid gekend en uit de Heilige Schrift afgelezen kan worden. De traditie bedoelt dus niet een menselijk gezag te stellen boven het gezag van Gods Woord, maar juist elk menselijk gezag volledig uit te schakelen. Het betreft hier dan ook een geloofspunt. Indien de katholiek zou menen, dat de traditie mensenwerk was inplaats van een werkzaamheid van de Heilige Geest in de Kerk, dan zou hij nog minder gezag en waarde aan de traditie toekennen dan de protestant gewoonlijk praktisch doet.

*Blaricum, 15 October 1947.*

W. H. VAN DE POL.

---

## *Kerk en overlevering.*

1. In weinig punten van het oecumenische gesprek komen zo aanstonds de diepgaande geschillen en daarmee ook de noodzakelijkheid van het onderlinge vragen en beschuldigen aan de orde, als in de grondvraag naar de verhouding van de Kerk tot de Openbaring. Hier worden om zo te zeggen de fundamenteën gelegd van zo menig leergebouw, waarvan men de verdere bouwwet en structuur straks in elke dwarsdoorsnede opnieuw zal tegen komen, indien men op een ander geloofsgeschied der kerken met elkander confronteert. Daarom vallen in dit eerste veld ook al de grote beslissingen en belijden de kerken in deze relatie hun gehoorzaamheid aan de Openbaring. Daarom moeten we ook hier al elkander afwijzen om der waarheid wil. Want in de verhouding van de Kerk tot de Openbaring weerspiegelt zich het wezen van iedere kerk; verraadt elke kerk, hoe zij het verstaat, dat Christus haar tot Zijn dienst geroepen heeft. De wijze waarop ze die relatie tot de Openbaring verstaat, zal dan ook haar gehele verdere leven en dienst aan de wereld bepalen, zodat alles tot deze grondvraag teruggevoerd kan worden. Daarom zal iedere kerk op dit punt haar gehoorzaamheid willen betuigen; de afwijzing dier kerkstructuren, die daaraan niet voldoen, is de noodzakelijke keerzijde van dit eigen getuigenis geven aan de waarheid.

2. De Reformatie betuigt in woord en lied, in gebed en kerkstructuur het Solus Christus als de grond van haar leven. Zij weet, dat Christus en Hij alleen zijn volk van alle einden der aarde samenroept, vergadert, beschermt en onderhoudt en dat Zijn leven de enige grond van haar leven is. Hij heeft zijn Kerk alleen gesticht, dan zal Hij haar ook alleen regeren. De Reformatie prijst de Christokratie als de allenige, onovergedragen

heerschappij van Christus over zijn gemeente en het verwerkelijken van die heerschappij in de gemeente. Daarin ligt alleen alle geborgenheid. Hij is het, die haar voor dwalen behoedt, die haar door Zijn geest in alle waarheid leidt, haar noch totaliter noch finaliter laat dwalen, ook al wendt zij zich nog zo ver van Hem af. Hij is het ook alleen, die haar steeds weer de vernieuwing geeft, die ze zo behoeft. Er is geen ding, dat deze Kerk der Reformatie zó zal moeten bedenken, als deze gedurige, algehele afhankelijkheid van Hem. Er is allerlei nood in de Kerk, ook in die der Reformatie, maar geen nood zo vreselijk, als dat ze zou vergeten, evenals de gelovigen, in Zijn gedurige vergeving te mogen rusten en zijn goddelijke genadige gezindheid over zich te gevoelen en daarop voor altijd aangewezen te blijven. Alle vleeselijke eigenwaan van een kerk, die zou menen, dat het wel gaat, die zich troosten wil met een „ecclesiam habemus” of met „de eeuw der Kerk” zou zich daarmee reeds van de grond der Kerk hebben vervreemd. De verhouding van onze goede God tot Zijn Kerk blijft die als van de weg des Heils. Ze blijft getekend door het simul justus et peccator. Geloofsgehoorzaamheid en levensvernieuwing ontbreken niet, maar het blijven waarheden die als teller door de noemer der zondenvergeving blijven gedragen. Zij leeft uiteindelijk alleen van toegerekende gerechtigheid, ook in haar goede werken.

3. Zoals het solus Christus in de heilsweg nader als sola gratia et fide is geconcretiseerd, zo bedoelt het sola scriptura de soevereiniteit en de glorie te handhaven van diezelfde Heer. De absolute en onovergedragen heerschappij van Christus over zijn gemeente wordt niet alleen in de kerkorde gerealiseerd; ze wordt ook gezocht in de verhouding van Kerk en Openbaring. Ook hier wordt Christus' vleeswording, als geschied in vrijheid en liefde, geprezen en wordt gezocht, deze beide, vrijheid en liefde, ook te eerbiedigen. Daarom is evenals in de kerkorde deze heerschappij in Woord en Geest van even zo vele waarborgen omringd, die de vrijheid en liefde dezer heerschappij tot hun recht doen komen. Want het gaat er tenslotte niet om, dat een kerk wel bedoelt de Koningsheerschappij van Christus te verwezenlijken, maar het gaat er om, of zij dat nu in werkelijkheid ook wáár heeft gemaakt. Of haar kerkstructuur ook dat aantal zekeringen heeft aangebracht, waardoor de usurratie of de identificatie van de heerschappij van Christus en van de mensen wordt voorkomen.

4. Dit is immers noodzakelijk, waar de Openbaring is gegeven in de handen van zondige mensen. De kerkhistorie is daarbij, wel bezien, de geschiedenis van dit roekeloze goddelijke avontuur; dat de Openbaring komt in de handen van zondige mensen, die daar veelvuldig mee hebben gehandeld naar het goeddunken van ons boze hart. Maar nog veel groter is de eerbiedige verbazing, waar wij zien, dat deze goddelijke Openbaring zich handhaaft en zich staande houdt. Zij is als Simson wel in de handen der mensen gegeven, maar daarmee nog niet in hun macht. Het is niet noodzakelijk de kerkgeschiedenis te bezien alleen op datgene, wat theologen en Pausen daarmee hebben gedaan, zegt Barth. De Openbaring bleef steeds het veld beheersen en bleef ook daar in resten bestaan, en deed zich gelden, waar zij consequenterwijze al lang had moeten zijn uitgeroeid. Daarom vertrouwen wij op niets anders, dan op de vrijmacht van dat Woord Gods, dat zich staande houdt, dat de Kerk eens heeft



geconstitueerd en dat ook nu voldoende is om haar te reguleren. Dat de Kerk steeds weer vrijmaakt uit het gruis der meningen en uit het puin der dwalingen en dat de Kerk tot de waarheid terug voert.

De Reformatie weet, dat ook voor het belijden en geloofsformuleren der Kerk de zonde niet stilstaat. Dat zelfs de dienst van mensen op deze plek van zonde zal zijn aangevreten.

Het leven van de Kerk ook op dit punt wordt beheerst door het simul justus et peccator. Ook de Kerk is het Rijk nog niet. Zij is slechts een noodgetimmerte, een arke Noachs; slechts een groep kolonisten op weg naar de Stad Gods, die zich hier reeds over haar burgerrecht verheugen. Maar het blijft nog theologia viatorum. De wangen zijn nog van tranen nat, omdat hun lied, het lied der Kerk, nog spreekt van leed en strijd, van schuld, berouw en van de hete brand der tranen. Ook de Kerk zelve draagt, zoals de gelovigen, nog de doodwonde. De sanatio wil hier niet gelukken en we schreeuwen nog van uit dit doodslichaam. „Komm Herr Jesu Christ, halt Du selber Concilium und erlöse die Deinen durch deine herrliche Zukunft”. (Luther). „Liebster Herr Jesu, wo bleibst du so lange?” Het proces der gezing wil in deze aeon niet volkomen worden; maar de afglans van de grote vrede die komt, verlicht onze dagen en doet ons onze gebrokenheid erkennen, ook in onze dienst aan Gods Heilig Woord. Met des te groter ijver zal de Kerk zich in haar theologie daartoe zetten, de haar toevertrouwde schat recht te bewaren. De ernst, waarmede zij deze theologie bedrijft, verraadt of zij er ook zelve uit leeft. Zij zal dan in de gedurige zelfbezinning op haar dienst aan de Openbaring vragen, of haar dienst geen eigenmachtige en eigengerechtigde zelfverheerlijking is. Of haar woord, haar dienst aan de paraklese wel van Christus „vandaan komt”. Daarom luistert ze in de exegese naar de Schrift, waar ze zich herinnert, dat God daar tot de Zijnen gesproken heeft, en mag ze verwachten, dat Hij daar opnieuw tot haar spreken zal. Want zijn beloften zijn zeer vast. Mag zij vragen, of haar Woord wel „naar Christus heenwijst”, wel op Hem is gericht. In de praktische theologie beoefent zij die dienst aan de verkondiging in onderscheidene gestalten. Tenslotte vraagt ze naar „de overeenstemming van de prediking met het Woord van God”. (Barth) Op deze kritische zelfbezinning, op deze dogmatische confrontatie van de verkondiging met het Woord der Schrift komt alles aan. Is dat niet aanwezig, of wordt dat met opzet nagelaten, dan kan zulk een Kerk vol zijn van bloeiend leven. Maar haar leven, met haar prediking, zijn dan zeer waarschijnlijk één grote leugen, van votum tot zegenbede, zoals wij in de diensten der Deutsch Christen, in de voorbijgegangene jaren deze leugenkerk in lijfelijke gestalte hebben ontmoet.

5. Daarom zijn door de Kerk der Reformatie die garanties aangebracht, waarmede zij de onverkorte, onvergedragen heerschappij van Christus over Zijn gemeente bedoelt te realiseren. Daarom is er een brede rand van vrijheid geschapen rondom het handelen van de Kerk, waardoor de souvereiniteit van het Woord Gods over de Kerk is erkend. De kerkorde van de gemeente uit de Reformatie draagt, ook bij episcopale vormen, een presbyteriaal grondkarakter. Haar kerkorganisatie is inzake de leerfixatie antihierarchiek van karakter. Inzake de discipline der Kerk zouden bepaalde episcopale correcties kunnen worden aangebracht. Waar het echter

gaat om het gesprek der broeders rondom de uitleg van het Woord Gods, staan allen in dezelfde ordo en geldt het woord van een ieder, naar de geestelijke inhoud die het draagt. Hier is een tere, geestelijke kerkorde verkregen met een pneumatisch karakter, waarin plaats is voor wederzijdse dienst en nederigheid. Allen houden zich vrijwillig klein, opdat Christus alleen groot zij. En dat niet uit democratisch besef, maar om zo de Christokratie het duidelijkst te verwezenlijken.

Daarbij is deze kerkorde op de ouderling als op de pijlers gebouwd. Op dat ambt, dat diep in de gemeente wortelt en dat in deze dienst ambt en gemeente in enen omvat. Zo is deze kerkorde diep in het kerkevolk ingebouwd. De ecclesia docens et audiens bemoeien zich samen om Gods woord. Er is iets van de sobornost van het Oosten in gelegen, in deze wijze waarop ambt en gemeente samen bij de geloofsformulering betrokken zijn.

Vervolgens blijft alle spreken van de Kerk van dat der Openbaring ondescheiden. De afstand wordt zorgvuldig gemarkeerd, doordat elke confessie appellabel blijft aan de Schrift. Als alle dogma secundair en afgeleid blijft van het Dogma, de Openbaring zelf, en daarheen wijst. Daarmee wordt niet alleen een identificatie van Kerk en Openbaring voorkomen, maar ook een verkorting van de afstand onmogelijk gemaakt. Daarom is de codificatie van de Openbaring, haar gestalte als H. Schrift, ook als goddelijk noodwendig te verstaan. Dit gebeuren had een diepere zin. Het geschiedde, opdat de Kerk niet met zichzelf alleen zou blijven, maar een goddelijk „tegenover” zou hebben, dat boven haar bleef gesteld en dat als norm zou blijven functioneren. Daarmee bleef tegelijk aan de H. Geest de vrijheid toegemeten, om de Kerk steeds weer uit alle dwaling uit te voeren, doordat het mogelijk werd gehouden, dat een door Gods geest verlicht mens of verlichte groep de Kerk op grond van de Schrift tot nieuwe bezinning op mag roepen. Daarmee werd niet voor het individualisme een pleidooi gevoerd. Ook bij de Reformatie komt de gelovige tot het geloof binnen de ruimte der Kerk. Ook Calvijn noemt haar ons aller Moeder. Wij leren het geloof verstaan binnen een ruimte, waar reeds vóór ons en nu mét ons zovelen de Schrift hebben gelezen. Daarbinnen groeien wij op en het persoonlijk geloof mag omhooggroeien langs de muur der Kerk, waarbij de jonge ranken steun vinden in hun groei. Dat wil niet zeggen, dat elke gelovige dus niets met de Kerk en haar belijdenis, maar enkel met het eigen, vrije persoonlijke onderzoek zou hebben te maken. Dat voorrecht om met de eigen, arme, eenzame en kale overtuiging alleen te staan tegenover gezag en leiding der Kerk is alleen het zielloos en zichzelf overschattend voorrecht van wat men wel Protestantisme noemt. Ook daar zal het waarschijnlijk nog een decadentieverijnsel zijn. Maar dat is niet de visie van de Reformatie. Niet het dat van leiding, gezag en gehoorzaamheid is in het geding, maar het hoe. Het is geen verschil van collectivisme of individualisme, maar een staan in gemeenschap en het laten gelden daarvan. Maar het geschilpunt is het hōe van deze gemeenschap. Het is veel meer een kwestie van het laten gelden van de vrije souveriniteit van Christus. Er blijft een open ruimte, waar God reguliere en irreguliere Kerkvaders roept, eenvoudige dorpspredikanten of „leken” met de Geest vervuld, tot een bijzonder licht over Zijn Evangelie ten behoeve van Zijn gehele gemeente. Er blijft dan de mogelijkheid, dat dit element of deze correctie in het gesprek der broeders, door de H. Geest

geleid, bij nieuwe overweging der H. Schrift tot gelding komt. Zo wordt de vrijmacht en de superioriteit van de Openbaring boven de Kerk het best beleden. Dat dit geen wassen neus is of een pro-memoriepost kan ieder weten, die zich ook maar enigermate met de allereerste resultaten van het oecumenisch gesprek heeft bezig gehouden.

Wij blijven niet de gevangenen van een Kerk, die zichzelf continueert, niet de gevangenen van de Oudheid of van de meerderheid of van de gewoonte, maar in het gesprek der broederen breekt het eeuwig jonge Evangelie door alle oude overleggingen heen.

6. Daarmee is de afstand die de Reformatie in dit opzicht van Rome neemt ook noodzakelijk. De wijze, waarop daar de Kerk de Openbaring hoedt en dient is even meeslepend van schoonheid als huiveringwekkend tegelijkertijd. Daar staan Schrift en Overlevering „*pari pietatis affectu ac reverentia*” naast elkander. De tweede is de sleutel om de eerste, uitleggend en aanvullend te verstaan. Daarom werd ook op het Concilie van Trente „op het altaar van de zittingszaal naast de H. Schrift en de decreten der Pausen aan dit hoofdwerk van den Aquiner (nl. de *Summa Theologica*) de ereplaats geschonken” <sup>1)</sup>.

De Schrift staat met de overlevering, samen de Openbaring omvattend, samen onder de Levende Christus, waarbij de Overlevering in zoverre primair mag heten, waar toch de Overlevering niet anders is dan de Eeuwig presente Christus zelf, die al voortlerarend Zijn Kerk in alle waarheid leidt. In zoverre mag zijn eigen lerarend leven boven de Schrift als het getuigenis daarover worden gesteld. (O. Bauhofer). Dat wil niet zeggen, dat de Openbaring nog quantitatief zou kunnen worden uitgebreid. Zij is veeleer met de Apostelen afgesloten, zodat van eigenlijke toename der Openbaring geen sprake meer kan zijn. De Kerk doet niet anders dan Maria; zij bewaart al deze woorden, die overleggende in haar hart. De Kerk is de Vrouw, die leest uit het boek van Schrift en Overlevering, een zeer streng omsloten geheel. Maar wat wèl gebeurt, is dit: Voor haar ogen gaat de schat van het geloofsgegeven steeds verder open. De bloemkelk van het depositum fidei opent zich al dieper en openbaart al meer expliciet, wat zij al veel eerder impliciet binnen zich geborgen hield. Het is geen toename van de openbaring zelf, in objectieve zin, maar een toenemen van ons inzicht in het eenmaal gegevene en vastgelegde; dus in subjectieve zin. Het is met de Kerk als met de enkele mens, dat zij slechts langs de weg van het discursieve denken geleidelijk aan vordert in haar geloofsinzicht. Steeds meerdere brokken waarheid gaan voor haar open en onvouwen zich. Zo zetten ook de ideeën der Chr. openbaring, veelal langs dialectische weg van stelling, over tegenstelling naar de synthese, zich voort. Zo komt de ontwikkeling van het Christelijk geloofsbewustzijn tot voleinding. *Ecclesia docens* et *audiens* werken hierin samen. Het leer-gezag strooit de zaden uit in de verkondiging; de Kerk als geheel is de akker, waarin de geloofsideeën kiemen en tot nadere bewustwording geraken. Het leergezag registreert daarbij niet alleen; het leidt deze ge-

---

<sup>1)</sup> M. Grabmann, Inleiding tot de *Summa Theologica* van den H. Thomas van Aquino, p. 45.



loofsbezinning ook en wordt door de assistentie van de H. Geest in negatieve zin voor dwalen behoed.

Zo rijpen de geloofsinzichten; zo sluimeren stukken dogma materiale in het geloofsbewustzijn der Kerk; maar indien tot rijpheid gekomen en door de Kerk tot leerstuk verheven en tot „de fide” verklaard, behoort het tot de onvervreembare en onveranderlijke geloofswerkelijkheid der Kerk.

Zo groeit de Kerk zelf ook uit tot haar volwassen leeftijd; tot haar volkomen groei; tot de volheid van die boom, die uit het mosterdzaadje is gegroeid; tot de Catholica, die onveranderlijk dezelfde is als de jonge oergemeente, door Christus eens geplant.

Er zijn weinig punten waar de Reformatie haar bezwaren zo voelt groeien tot een „non possumus” als hier. Men kan ze nauwelijks nog „bezwaren” noemen. Van de kerkvaders is gezegd, dat zij onder alle omstandigheden een reusachtig bezwaar hadden tegen het verbreken van de eenheid der Kerk. Zij konden daar niet overheen stappen. In gelijke zin is dat waar, waar de Reformatie zo de vrijheid en de souvereiniteit van Christus ziet verkort. Het gaat hier ook niet meer om wat is bedoeld; die intentie zal onberispelijk wezen. Maar het gaat om wat in feite wordt gerealiseerd. En dan kan men niet anders zeggen, dan dat Christus hier of is gevangen genomen, of dat op z'n minst de distantie geweldig is verkort. Het woord is eens gevallen, dat Rome haar Kerk biologisch i.p.v. theologisch voort zou zetten. Er werd mee bedoeld, dat de Kerk zo de Openbaring met haar eigen geloofsbewustzijn identificeert. Dat de lijnen, die de distantie en de vrijheid van Christus moeten garanderen, voor ons althans niet meer zichtbaar zijn. En wil men daartegenover geldend maken, dat de kenosis zo ook is bedoeld, dat Christus zich zo gegeven heeft „bis zu einer von menschlichen Unzulänglichkeiten belasteten Daseinsform” (Congar), dan kunnen wij dat in de Schrift nergens vinden. Het lijkt ons, dat zo de ecclesiologie de Christologie absorbeert, al is het tegendeel bedoeld. En dat de Kerk op haar tocht door de eeuwen zo alleen blijft met zichzelf. Het normatieve, de vraag naar de waarheid en de zuiverheid, door de Reformatie in haar notae verae ecclesiae zo gedurig gesteld, wordt steeds beantwoord met de vraag naar de legitimiteit. En waar bedenkingen worden gemaakt tegen al deze biologische categorieën, waar K. Adam's boek rijk mee is versierd, en tegen dat oncritische rijpen van steeds nieuwe geloofsmomenten uit het levende huidige geloofsbewustzijn der Kerk, daar worden wij gerustgesteld met de verwijzing naar de assistentie van de H. Geest. Christus heeft de belofte gegeven, dat ook alle menselijke kleinheid en zonde hier niets zullen vermogen. Door Zijn Geest behoedt Hij zijn Kerk voor droevig dwalen. Dr. Berkouwer heeft ten onzent al aangetoond, dat deze belofte te vast is gemaakt. Er is een correlatie in het Verbond tussen de belofte en de gehoorzaamheid. De belofte geldt, maar zij heft daarom de eis tot gehoorzaamheid niet op. Zij is bij Rome van certitudo tot securitas gemaakt. De spanning van de correlatie des geloofs is verbroken. De perseverantia sanctorum geldt als Gods belofte voor de Kerk. Maar zij draagt de signatuur van het reformatorische leven. Christus behoedt Zijn Kerk er voor, zelfs en juist in haar ongehoorzaamheid, dat zij totaal of uiteindelijk zou dwalen. Dat vraagt dan ook om een ordening en gestalte der Kerk, die dat weet en realiseert. Want wij zijn in dit opzicht ten aanzien van Rome niet gerust. Wanneer wij lezen, dat inzake de

Mariologie het kerkevolk het van de theologen gewonnen heeft, en dat toen reeds iets van de „fürbittende Mittlerschaft Mariae" begon te groeien (K. Adam), dan kunnen wij van al die groeisels geen spoor in de oorspronkelijke Openbaring vinden. Ja, zelfs de Schrift verzet zich er tegen in al haar structuren. We voelen ons dan in ons bang vermoeden bevestigd, van een gebondenheid van Christus binnen die Kerk, die ons vaak als zorg op de ziel ligt.

Het is zulk een reusachtig bezwaar aan het worden, hoe meer men op deze punten de relatie der beide Kerken doordenkt, dat we ons heen niet over de muur heen krijgen. We kunnen niet, al zouden we nog zo graag willen. Daarom is ons gesprek wat dat aangaat zonder het geringste uitzicht, ook in een perspectief van eeuwen gezien. Ik spreek naar de mens. Dat we toch met dat samenspreken doorgaan, heeft zijn oorzaak daarin, dat wij aan Rome verschuldigd zijn, steeds subtieler en genuanceerder ons antwoord te geven en omdat wij weten, dat de H. Geest sterker is dan alles, ook dan deze Kerk. Daarom bidden we om die volheid in de waarheid, waartoe Hij haar en ons nog eens voeren moge. Tevens zoeken we zelf Christus' Koningsheerschappij te verwerkelijken en te gehoorzamen en roepen we alle kerken in de Oecumene tot het mede-betuiigen daarvan op.

H. VAN DER LINDE.

---

## Boekbesprekingen.

Ds D. S. A. Hagenbeek, *De Moderne Leerkerk*, nieuwe richtlijnen voor het Catechetisch onderwijs, uitg. J. H. Kok N.V. Kampen, 1947 (133 bl. ing. f 2.50, geb. f 3.50).

Het is moeilijk, dit boek goed te beoordelen, zonder enerzijds te vervallen in een goedkope lof, anderzijds de schijn van onwelwillendheid te ontgaan. Maar we zullen ons best doen tot een zo zuiver mogelijke beoordeling.

Eindelijk weer eens een catechetik, mogen we zeggen. De laatste protestantse in ons land, voorzover ons bekend, is die van Prof. van Veldhuizen uit 1925. Weliswaar zijn sindsdien enige boeken over catechese verschenen, waarin diverse grondvragen der catechese zijn behandeld, maar catechetik zijn deze toch niet te noemen. Historie, karakter, doel, methode, hulpmiddelen en stof komen achtereenvolgens aan de orde.

Titel, ondertitel en „Ten geleide" tonen dat de schrijver bewust nieuwe richtlijnen wil geven. Hiervan is m.i. in het boek uiterst weinig terecht gekomen. Er zijn wel enkele handige kunstgrepen in de practijk vermeld, maar van een grondige nieuwe aanpak is niet veel te bemerken. Ondanks de titel doet het boek in het geheel niet modern aan.

Het minst appreciabel is o.i. de toon waarop het boek is geschreven. Die is wel uiterst populair: breedspakig, soms bijna platvloers, tot zelfs in opschriften toe (II § 5, 13; V § 9, VI § 1). We vragen ons af, voor wie dit werk wel bedoeld mag zijn.

De schrijver is predikant binnen de Geref. Kerken, hij spreekt uit en voor dit gebied; dit is allerminst als bezwaar bedoeld, maar het bepaalt wel heel sterk de sfeer en ook de betekenis van dit boek. Heel veel veronderstellingen, al of niet uitgesproken, gelden niet in andere Kerken, met name de Ned. Herv. Kerk, veel problemen dragen hier een totaal ander karakter. Al zijn er natuurlijk ook wel punten van overeenkomst, althans van parallelie, in de catechetische vragen van diverse kerkelijke structuur.

Blijkbaar was de schrijver slechts met een deel der catechetische litteratuur van Herv. zijde bekend, anders zouden verschillende zijner conclusies vermoedelijk anders hebben geluid. Speciaal moet ik bezwaar maken tegen de onjuiste inter-



pretering van een passage uit een vroeger artikel van mij (pag. 62, noot 3), waartegen mijn dissertatie, speciaal de definitie op pag. 11v, had kunnen waarschuwen.

De waarde van dit boek zou ik onder drie punten kunnen samenvatten:

1) Hier komen de catechetische vragen aan de orde. Aan de hand van dit boek kan men, b.v. op een predikantenconvent of op vergaderingen van ambtsdragers, de catechese bespreken. Ook kan lezing van dit boek ambtsdragers en leden der Geref. Kerken op de hoogte brengen van de stand van zaken.

2) Enkele misstanden, die vrijwel door ieder worden erkend, maar nog niet krachtig werden bestreden, worden hier nog eens duidelijk genoemd, b.v. het gebrek aan behoorlijke opleiding der catecheten, zowel theoretisch als praktisch, aan voldoende eenheid, en aan algemene waardering (pag. 38).

3) Enkele praktische oplossingen voor de Geref. Kerken, b.v. de toepassing der concentrische methode, zoals die door de schrijver aan de hand wordt gedaan (pag. 73vv, 120).

De grootste bezwaren lijken me, naast de bovengenoemde, nog:

1) dat geen analyse van het leerproces aan de gegeven wenken ten grondslag ligt, zodat van grondige vernieuwing niet kan worden gesproken, alleen maar van een opkalfateren van het m.i. verouderde systeem van sterk schools ingestelde kennis.

2) dat niet serieus rekening wordt gehouden met het kind en daardoor slechts met betrekkelijk uitwendige resultaten wordt gerekend, en daarnaar wordt gericht.

3) dat de sfeer tamelijk critiekloos, zelfgenoegzaam, geborneerd is.

Enkele van de vragen, waarvoor het boek stelt: Pag. 11. Zou werkelijk het feit, dat de catechetik in de Geref. theol. opleiding niet de nodige belangstelling vindt, te wijten zijn aan de studenten en hun eenzijdig theoretische belangstelling? Pag. 14. Zou de beweegreden voor de belijdenis werkelijk zo zuiver zijn als hier wordt verondersteld? Pag. 26. Is de catechese der Hervorming zo vrij van het „pompsysteem”? Pag. 35. Is de catechese der 19e eeuw zo best? Pag. 38, 46, 50v. Is de doorsnee-ouderling een capabel inspecteur der catechese, dat men hem zo vlot hiertoe wil aanstellen? Pag. 48. Zijn de kinderen de „*spes ecclesiae*” of is Christus dit niet veeleer? Pag. 55. Kunnen niet-ambtsdragers geen goede catecheten zijn? En de onderwijzers der Chr. school dan? En „het alg. priesterschap der gelovigen”? Pag. 56. Is het zo eenvoudig om in de kerkdienst voldoende rekening te houden met het opnemings- en verwerkingsvermogen der jeugd? Pag. 59v. Staan de Geref. kinderen zo vast in hun schoenen, vooral zolang ze nog niet eens aan de twijfel toe zijn, zoals de schrijver zegt? Pag. 75. Is het memoriseren van de Catechismus voor jongere leerlingen zo onschuldig, als in dit boek wordt verondersteld, gezien de uiting op deze bladzijde van het moeizame gestamp, uren achtereen? Pag. 76, voorzover ik weet hebben alle vaklieden bezwaar tegen het mechanische vraag-en-antwoord-leren voor jongeren, dat hier als zo goed wordt voorgesteld. Pag. 79. Is de voorbereiding van de catecheet hiermee uitgeput? Pag. 81. Zou werkelijk dit wegsturen altijd zulk een grote straf zijn voor de leerling, en zou dit excuus altijd van harte en welgemeend zijn? Anders is het weerzinwekkend en zelfs karakterbedervend! Pag. 90. Zijn er niet veel krachtiger argumenten te noemen en te bestrijden, eer men de indeling naar kennis afwijst? Pag. 91. Is de leeftijd na 16 jaar de moeilijkste? Idem. Welke vakmensen vinden een úr catechisatie te lang? Ik zou er geen een weten te noemen! Pag. 94. Hecht u veel aan een „belofte” om voortaan beter te leren? Pag. 100. Wijken de leerlingen werkelijk voor het argument: „het staat in de Bijbel, dus is het zo”? Blz. 118. Waarom is de Bijbelse gesch. zulk een contratande voor de cat.? Id. zijn de „Bewijsplaatsen” dit ook werkelijk voor de jeugd? Pag. 119. Verscheiden geboden kunnen wel op één bladz. staan, maar ook op een les worden behandeld? Komt zo de toch al zo achterlijke ethiek niet deerlijk in de knel?

Tenslotte, om weer in het evenwicht te komen, niet te eenzijdig het negatieve naar voren te halen, en vooral positief te besluiten, nog graag enige uitroepstekens vermeld: Kleine klassen (25), opleiding (11, 68), aparte leslokalen (12), geen dictaat (13, 82v), onderscheiding proslieten- met kindercatechumenaat (21), roeping der ouders (28, 42 enz.), vrijwel geheel pag. 38, sex. voorlichting nodig (45), taak van de kerkeraad (46, 50 enz.), gebruik psychologie en didactiek (56, 69; och, volgde de schrijver hier zijn eigen raad!). Distantie van intellectuele kennis (61, idem), eis van aanschouwelijkheid (69), leerplan (72), afkeuring van straf (kon nog wel wat



sterker!), afwijzing cijferrapporten (81), behandeling actualia (85v, hiervoor kon méér ruimte worden gelaten!), eis van zakelijkheid en blijmoedigheid (87), idee van jaarklassen (91), naslawerkje en woordenlijstje (106), gebruik wandbord, tekenen, platen, modellen, kaarten en filmstroken (108vv), behandeling liturgie en zending (121vv).

*Amersfoort, Sept. '47.*

Dr P. TEN HAVE.

Dr F. Thijssen, *Het godsdienstige Gesprek*.  
Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht/Brussel, 1947. 44 blz. Ing. f 1.50.

Het was een goede gedachte van Dr Thijssen, om de lezing, die hij op 26 April 1946 te Warmond hield voor het Convent van Christen-studenten voor de druk te bewerken. Eén der weinige blijde vruchten van de tweede wereldoorlog is immers het geestelijk contact tussen mensen van verschillende geloofsovertuiging, dat hen in staat stelt „tot een bredere en diepere kennis van elkanders inzichten te komen” (bl. 7). De enig legitieme motivering van dit gesprek is van christelijk standpunt gezien, de „heilige onrust over de gescheidenheid der christenen, . . . ook al bestonden er geen moeilijkheden i.v.m. de samenleving in de volksgemeenschap”. (bl. 9). Schr. brengt tweërlei restrictie aan: hij bepaalt zich tot de *gescheidenheid* tussen rooms-katholieken en niet rooms-katholieken, en wil die onderscheiden van de onderlinge vreschillen tussen de niet-rooms-katholieken, waarvoor hij het woord verdeeldheid reserveert. Voorts maakt hij een onderscheid tussen enerzijds het uitgesproken theologisch „*godsdienstig* gesprek”, dat stricto sensu over de door Christus geschonken openbaring handelt en anderzijds het „*godsdienstige* gesprek”, dat zich richt op „het christelijk leven, zoals zich dat ontwikkelt uit de opvatting der openbaring volgens ieders geloofsovertuiging . . . met het doel elkander te gaan begrijpen, verstaan en waarderen in het christelijk en dagelijks leven.” (bl. 25). Slechts dit laatste wil Dr Thijssen in zijn geschriftje behandelen.

Nadat hij het oecumenisch gesprek als kerkelijk gesprek vanuit de R.K. geloofs-overtuigingen als „binnen het raam van de menselijke mogelijkheden een utopie” heeft beschreven (bl. 19) — de R.K. kerk kent immers geen geloofsdiscutabiliteit en kan niet als gelijkwaardig gesprekspartner met andere kerken rondom één tafel gaan zitten —, maakt hij de baan vrij voor het particuliere gesprek binnen de diverse gelovigen in waarlijk oecumenische geest, voortvloeiend uit ieders persoonlijke verantwoordelijkheid voor zijn eigen christen-zijn en met de eis, kennis te nemen van elkanders standpunt op grond niet van tweedehands bronnen, maar uit de officiële geloofsdocumenten (bl. 21v). Het gaat daarbij niet om proselietenmakerij, want het besef moet levendig zijn, dat het geloof een geschenk Gods is (bl. 29) en dat de opheffing der geloofsgescheidenheid volkomen van Gods genade afhangt (bl. 20), terwijl de ware oecumenische geest juist ieders waarachtige geloofsovertuiging veronderstelt en deze niet wil relativiseren. In een slothoofdstuk bespreekt Dr Thijssen de voorwaarden voor een vruchtbaar gesprek: de eisen, waaraan de deelnemers persoonlijk moeten voldoen, zoals christelijke naastenliefde, belangstelling, kennis van de geloofsinhoud, geduld en voorzichtigheid, — en de methode van het gesprek. Het bevat vele behartigenswaardige opmerkingen.

Dit beknopte geschrift, uit de persoonlijke ervaring van de schrijver gegroeid, lijkt ons, ondanks zijn formeel karakter, vooral hierom belangrijk, dat het eerlijk en open stelt, wat wij in het godsdienstige gesprek van r.k. zijde te verwachten hebben, vertroebelende eenheidsutopieën uitsluit en ons, reformatorische christenen, er voor behoeden kan, om de r.k. houding t.a.v. het vraagstuk der gescheidenheid uit arrogantie te verklaren, maar deze veeleer als noodzakelijke geloofsaanspraak leert verstaan. Wij zouden wel willen, dat Dr Thijssen ons ook eens zijn gedachten over het godsdienstgesprek ontvouwde!

*Rhenoy (Bet.)*

N. K. VAN DEN AKKER.

The new modernism. Theologie of speculatief denken?

Het is te begrijpen, dat na deze oorlog de belangstelling voor theologische werken uit de Angel-Saksische landen groot is. Wat is de richting waarin de theologie zich aldaar beweegt? Soms stuiten we ook op werken, die vooral voor ons van belang zijn als representant van een bepaalde theologische denksfeer. Een dergelijk werk is dan meer van belang als symptoom, waardoor zekere mogelijkheden of ook gevaren van het theologische denkklimaat aan de dag treden. Tot deze categorie moet gerekend

worden het boek „The new modernism” van C. van Til, Th. M.; Ph. D.; hoogleraar aan het Westminster Theological Seminary te Philadelphia, U. S. A.

Het boek trok zowel hier als in Engeland en Amerikanogalde aandacht. Vooral, omdat het tracht aan te tonen, dat de dialectische theologie, met name die van Barth en Brunner geheel gezien moet worden als een consequente uitwerking van de wijsgerige gedachten van Kant. Waarbij dan ook duidelijk wordt, dat deze theologie ten onrechte wel als orthodox bestempeld wordt, maar in wezen tot de moderne theologie behoort, aangezien zij op geraffineerde wijze God door de autonome mens vervangt en haar prototype daarbij vindt in het optreden van Satan in het Paradijs.

Dit werk verdient een uitvoerige beschouwing. Niet, zoals zal blijken, om de zakelijke inhoud, maar als symptoom. Symptoom van een geestelijke vervreemding, die zich op theologische gebied doorzet en daardoor ook op wetenschappelijk gebied elk wederzijds begrip de pas afsnijdt. Want geen wetenschap is zozeer terecht afhankelijk van vooroordelen als de theologische, maar bij geen wetenschap ook wreekt zich het overhaastig, al te menselijke vooroordeel zozeer als bij de theologie.

Nu is „The new modernism” in de eerste plaats een wijsgerige interpretatie, ziet het de dialectische theologie als uitvloeisel van een wijsgerige school en gaat het daarbij zelf ook van speciale wijsgerige veronderstellingen uit. Om het boek volledig recht te doen zullen wij het vooral op zijn wijsgerige merites moeten beoordelen. De frontaanval van het werk is gericht tegen de in wezen anti-Christelijke wijsbegeerte. Deze leert enerzijds het bestaan van de onberekenbare en onberedeneerbare feiten. Anderzijds de door de mens gehanteerde logische categorieën, waarbinnen deze feiten geordend worden. Dit laatste geeft dan de verschijningswereld, waar alles binnen de rationele schema's kenbaar is. Daarachter ligt de onkenbare wereld van de brute, ongevormde feitelijkheid. Zo typeert zich de anti-Christelijke filosofie door haar niet-metaphysische instelling. Dit fenomenalisme is dus een combinatie van irrationalisme (de feitelijkheid, hier heerst het onberekenbare toeval) en van rationalisme (de logische categorieën, die door de mens voortgebracht worden). Deze filosofie miskent hierdoor, de door God gelegde rationele band tussen de feiten. Bovendien wordt de kenbaarheid, die er in de verschijningswereld is, gezien als vormgeving en schepping door de mens. God, de Schepper wordt van zijn troon gestoten en de autonome mens zet zich erop!

Het prototype van deze filosofie vindt men in Kant. De gehele filosofie na hem draagt zijn stempel. En ook de theologie van de „Bewusstseinstheologen” draagt dit kenmerk. Vermoed in de schapenvacht der orthodoxie zijn dezelfde grondlijnen, zelfs nog consequenter uitgewerkt, te vinden bij de dialectische theologen. Hier dient met alle nadruk opgemerkt te worden, dat de methode van Prof. van Til om een theologie geheel vast te leggen binnen het kader van een bepaalde filosofie, ook al bedient die theologie zich van wijsgerige termen als uitdrukkingsmiddel (en welke theologie doet het niet), beslist afgewezen moet worden. Zeker dreigt voor elke theologie het gevaar zich te consolideren tot een wijsgerig stelsel. Zelfs bevat misschien elke theologie een stuk speculatief denken. Maar de harteklop van een theologie is elders te beluisteren en wie zijn oor slechts legt tegen de versterking van de speculatie verneemt nooit de kernboodschap van welke theologie dan ook. Hij demonstreert hoogstens eigen speculatieve instelling.

Nu is de dialectische theologie ongetwijfeld niet louter door Kant te verklaren. Prof. van Til ziet als twee ander belangrijke invloeden die der dialectiek (Kierkegaard) en die van het existentiebegrip (Heidegger). In verband met het bovenvermelde ons niet verder bezighoudend met het al of niet aanvechtbaar karakter van het interpreteren van theologie vanuit filosofie, beperken wij ons alleen tot de wijsgerig-filosofische constructie, die de ruggegraat vormt van het betoog van prof. van Til.

Irrationalisme en rationalisme paren zich tot de fenomenalistische filosofie van de autonome mens; dat is de karakteristiek van de filosofie van Kant tot heden. Een uitermate betwistbare stelling! Binnen dit kader wordt allereerst de filosofie van Kant gebracht met haar vorm-materie schema. De materie van het kennen is onkenbaar, de noumenale wereld, het gebied van het toeval. De rationele kenvormen worden door de mens geschapen en zijn louter hypothesen (p.16). Kant wordt dus geheel door de bril van het Amerikaanse pragmatisme gezien en dan ook betiteld als positivist, anti-metaphysicus en scepticus (p.27). Zelfs een ongeschoold lezer zal deze beschouwingen wel iets te simplistisch vinden. Problemen als het verband tussen vorm en materie, de samenwerking daarbij van aanschouwing en verstand



(„de Einbildungskraft“!), worden zelfs niet aangestipt. Zij kunnen dan ook slechts beschouwd worden tegen de achtergrond van Kant's anthropologie, waarvan het zwaartepunt niet in de Kritik der reinen, maar in die der praktischen Vernunft ligt. Dat dit tweede hoofdwerk van Kant niet in het betoog betrokken wordt is veelzeggend voor deze pragmatistische Kantinterpretatie. In 1924 verscheen een boek getiteld: „Kant als Metaphysiker“ en al blijven hier vele vragen, talloze schrijvers van naam hebben sedertdien dezelfde stelling verdedigd.

Veel merkwaardiger nog wordt het betoog, wanneer de gehele filosofie na Kant, met miskenning van fundamentele tegenstellingen, recht wordt getrokken tot dezelfde simpele lijn: „Kant prepared the way for the most thoroughgoing skepticism the history of human thought has seen“ (p.362). „All of post-Kantian philosophy is, in fact, phenomenalist and positivistic“ (p.369). Kierkegaard's begrip van de „innerlijkheid“ dient dan ook alleen om de lijn van Kant nog verder door te trekken, door het rationele nog meer aan de scheppende mens te verbinden en het irrationele, waar niet Gods rationeel bestel, maar het toeval heerst, nog meer te intensiveren. Zo is Kierkegaard nog feller dan Hegel gekant tegen de Christelijke leer van een zelfgenoegzaam God! (p.62).

Het verloop van de geschiedenis der wijsbegeerte wordt met een zelfde ontstellend dilettantisme onder de loupe genomen. De opkomst van de exstantie filosofie betekent een steeds meer anti-metaphysische stroming!! (p.107 e.v.). Enkele termen van de filosofie van Heidegger worden neergeschreven in een verband, waarin Heidegger hen zelf niet meer zou herkennen. Zo bijvoorbeeld het tijdsbegrip. In werkelijkheid kent Heidegger drieërlei tijd: de existentiële tijd, de vulgaire tijd en daartussen de wereldtijd („objectieve“, klokke-tijd). De eerste tijd hangt samen met het ingesteld zijn op de toekomstige dood en is de beweging van het authentieke bestaan. De vulgaire tijd leeft bij het nu, vlucht voor de dood en is niet authentiek. De wereldtijd hangt met beiden samen. Bovendien zijn beide tijdsvormen niet zonder meer aan elkaar tegengesteld, omdat de vlucht voor de dood toch een positief verschijnsel is, onmiskenbaar verbonden met de structuur van het menselijke bestaan. De voorstelling, die prof. van Til van Heidegger's tijdsbegrip geeft is als volgt: (p.116 e.v.) er is de authentieke tijd, deze richt zich op de ondebare dood en is irrationeel, de noumenale werkelijkheid. Daartegenover staat de vulgaire of wereldtijd. Dit is de kalendertijd van de fenomenale wereld, onomkeerbaar (anders dan de authentieke) tijd en dus rationeel.

Men ziet hoe ook Heidegger in hetzelfde schema gewrongen wordt. Het wekt dan ook geen verbazing meer wanneer Heidegger op een lijn wordt gesteld met het pragmatisme (p.119 en 125). Het is niet nodig nog met citaten aan te tonen, dat de situatie voor Barth en Brunner, die het culminatiepunt van deze filosofieën vormen niet bijzonder rooskleurig is. Wanneer Barth bijvoorbeeld spreekt van de verborgen God, dan „he is really saying nothing more than that reality has an ultimately irrational aspect“ en wanneer Barth spreekt van de geopenbaarde God, dan „the autonomous man uses the convenient fiction of an absolute rationality in order by means of it to impose order on Chaos“ (p.374). Zo verluidt het dan van Barth's hoofdwerk: „This is still nothing but an anthropology and that an anthropology of the autonomous man“.

Het eigen standpunt van prof. van Til komt ook herhaaldelijk naar voren: de rationaliteit en kenbaarheid ligt niet in de mens maar er is een rationele band tussen de feiten, nl. Gods voorzienigheid. In God komen bewustzijn en zijn samen. De mens kan de feiten kennen, omdat zijn bewustzijn analoog is aan het Goddelijke. Wie de rationaliteit van de feiten ontkent, ontkent dat God de gebeurtenissen zou kunnen voorspellen, ontken dus het komend oordeel en stelt zich in de plaats van God! Prototype van dialectische theologie en na-Kantiaanse filosofie is de Satan. God had gezegd: ten dage als gij daarvan eet, zult gij de dood sterven. Satan vond dit rationalisme en apriorisme, want volgens hem kan een logisch schema nooit zo volkomen voorspelbaar op de feiten kloppen. (p.20, 65, 268 e.v., 362). Prof. van Til is medewerker van de Wijsbegeerte der Wetsidee. Wat aan de opzet van zijn werk ook te merken is, aangezien deze wijsbegeerte het begrip van de autonome mens in de wijsbegeerte gaarne opspeurt via tegenstellingen als vorm-materie, vrijheid-natuur e.d. Toch menen wij, dat er van de zijde van deze wijsbegeerte ernstige bezwaren zullen bestaan tegen de wijze, waarop prof. van Til God tot object van zijn speculatie maakt.

De bezwaren zijn trouwens veel ernstiger. Onder de handen van prof. van Til verstart de Bijbelse werkelijkheid tot een speculatief realistisch schema. De Voor-



zienigheid Gods wordt bijvoorbeeld van existentiële geloofszekerheid tot volkomen on-Bijbels rationaliteitspostulaat. Slechts een voortdurende, gespannen openheid naar boven toe kan de theologie bewaren voor het afglijden tot speculatief denken. In het speculatief denken dreigen de uit de openbaring ontvangen werkelijkheid stuivertje te wisselen met eigen denkschema's. Waarbij dan tevens het wanbegrip met andere theologische richtingen in de hand gewerkt wordt. Want zelfs op het zuiver wetenschappelijk vlak wordt de zwaartekracht van wederzijdse vervreemding zo sterk, dat een schrijver met Ph. D. achter zijn naam zich tot ontstellende enormiteiten laat verleiden om de consequentiën maar tot de duivel te doen leiden.

Maar laten we beseffen, dat het hier om krachten gaat, die inhaerent zijn aan elk theologisch denken. Want is er wel hachelijker wetenschappelijk bedrijf denkbaar? Vanuit het menselijk speculatieve vlak richtte de theologie haar blik op haar Bijbels centrum. Om zich vandaaruit te lá'en richten en rechten. Dan komt de theologie meer vanuit de orde de la raison in de ordre du coeur, zodat ook onderling meer de stem der liefde, dan de vertwijfelde klank der vervreemding gehoord wordt!

C. A. VAN PEURSEN.

M. A. v. d. Oudenrijn O.P.: De opgravingen te Lákis en de studie van het Oude Testament. Tilburg, 1947, 35 bladz.

Deze brochure behelst de rede, die door de auteur werd gehouden op 16 Nov. 1942 bij het aanvaarden van het rectoraat aan de universiteit van Freiburg in Zwitserland. Uit het Frans werd deze vertaald door Jos. Cools O.P. De rede richt zich tot een algemeen publiek, maar de boeiende inhoud heeft ook de Oud-Testamentici van het vak wel een en ander te leren.

In het middelpunt van de belangstelling staan de befaamde ostraka van Lachisch, die afkomstig zijn uit de bewogen tijd toen Jeruzalem en Juda door de Babyloniërs veroverd werden. Zij getuigen van de spanning in één der laatste vestingen, die in handen van Nebukadnezar viel ten tijde van Jeremia's prediking. Aan de vorm en de inhoud van deze brieven knoopt de auteur belangrijke opmerkingen vast. Zo b.v. op p. 31 v. „De stijl van die brieven wordt gekarakteriseerd door plotselinge veranderingen van persoon. Soms gaat men zonder overgang van de verhalende rede in de directe. Dat zijn heel bekende verschijnselen, die men dikwijls in de bijbelse boeken van het O.T. kan opmerken". Het schijnt mij toe, dat er dan te verstrekkende conclusies worden getrokken, hoe behartigenswaard de opmerking ook is. Maar mag men de literaire stijl van het O. T. meten met dezelfde maatstaven als de stijl van de in-der-haast neergeworpen berichten op de potscherven van Lachisch?

Ondanks elk bezwaar echter wenst men deze belangwekkende en wetenschappelijk hoogstaande rede in de handen van ieder, die belangstelt in het licht, dat de recente opgravingen in Palestina wierpen op het Oude Testament.

*Amsterdam.*

M. A. BEEK.

## Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Prof. Dr G. Ch. Aalders, Ester. (Korte Verklaring). J. H. Kok, N.V., Kampen 1947.  
 Dr F. M. Th. Böhl, De Psalmen II. J. B. Wolters N.V., Groningen.  
 Prof. Mr I. A. Diepenhorst, Algemeene genade en Antithese. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.  
 Dr J. C. A. Fetter, De Russen en hun Kerk, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947.  
 Dr C. van Gelderen, Koningen (Korte Verklaring). J. H. Kok N.V., Kampen 1947.  
 Dr P. ten Have, Zondagsschool houden. Herv. Jeugdraad.  
 Dr A. F. N. Lekkerkerker, Studiën over de rechtvaardiging bij Augustinus. H. J. Paris, A'dam 1947.  
 Dr A. E. Loen, Inleiding tot de wijsbegeerte. Boekencentrum N.V., 's Gravenhage 1947.

- Wolf Meesters, De Bijbel behandeld voor jonge mensen. J. H. Kok N.V., Kampen. - J. B. Wolters N.V., Groningen 1947.
- Dr H. Th. Obbink, De godsdienst in zijn verschijningsvormen, geill. 2e druk. J. B. Wolters N.V., Groningen 1947.
- Prof. Dr M. A. v. d. Oudenrijn, De opgravingen te Laki en de studie van het Oude Testament. Uitg. W. Bergmans, Tilburg 1947.
- Protestantse Gezondheidszorg, Oct. 1947.
- Dr S. J. Ridderbos, de theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.
- Prof. Dr G. Sevenster, De Christologie van het Nieuwe Testament. Uitgeversmij. Holland, A'dam 1947.
- Dr J. L. Springer: Argumentum Ontologicum (Serie: Philosophia Religionis) Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.
- Dr R. Vedder, Inleiding tot de psychiatrie, J. B. Wolters N.V., Groningen 1947.

## Commissie Buitenland.

De Commissie Buitenland heeft in haar samenstelling een wijziging ondergaan. Op haar vergadering in October j.l. traden de praeses en vier leden af. Voor de werkzaamheden, die zij hebben verricht, zij hun nogmaals dank gebracht.

Thans is de Commissie Buitenland als volgt samengesteld:

- L. G. Chr. Grabandt (praeses).
- A. J. Nijk (Groningen: ab-actis Buitenland).
- J. C. Bregman (Utrecht: ab-actis Binnenland).
- N. Korenhoff (Kampen: quaestor).
- A. M. van Peski (Leiden).
- A. F. Goedendorp (Amsterdam: V.U.).
- R. Hofman (Amsterdam: S.U.).

Het ab-actiaat Binnenland: Joh. de Wittstr. 4, Utrecht. L. Gr.

## Redactionele mededeling.

Door omstandigheden kon in dit nummer geen orienterend artikel over een bepaald vak der theologie geplaatst worden. Voor de volgende nummers kan op een dergelijk artikel gerekend worden.

## Vraag- en aanbodrubriek.

De redactie geeft in deze rubriek gelegenheid boeken te koop aan te bieden of te vragen. Zij hoopt daardoor te bereiken, dat verkopers een normale prijs krijgen voor waardevolle werken en dat vragers zonder hoge advertentiekosten moeilijk te krijgen studieboeken kunnen opsporen. De bedoeling is dat naam en adres van vrager of aanbieder worden afgedrukt en de lezers rechtstreeks met hem onderhandelen zullen. De aanbieder dient prijzen op te geven, de vrager kan het doen. Kosten zijn f 0.25 per titel, per postwissel of girocheque over te maken aan W. H. de Jong Praediniussingel 47, Groningen, aan wien men ook de advertentie moet zenden.

W. P. ten Kate, Holleweg 27, Nijmegen biedt aan:

- |   |         |
|---|---------|
| Int. Crit. Commentary, nieuw, volledig (voorzover verschenen) . . . . | f 300.— |
| betaling mogelijk in termijnen.                                       |         |
| Oscar Cullman, Christus en die Zeit, nieuw . . . . .                  | f 6.—   |
| W. J. Aalders, Handboek der Ethiek . . . . .                          | f 7.—   |

*Minneport Verschoren*

*Dr P. van Schilfgaarde*

# Over de Wijsgeerige Verwondering

Een zeer select boekje, waarin gehandeld wordt over het *Θαυμασεν* als oorsprong der kennis. Ieder nadenken over het denken is in dit verband te omschrijven als een *dubbele* verwondering, zodat de ware wijsbegeerte gekenschetst wordt als de „verwondering over de verwondering”.

Teruggebracht naar dit oorsprongsland der kennis voert de schrijver ons in een verhelderend betoog omhoog naar de bergtoppen van de geest van waaruit ons in een wijd panorama alle schatten getoond worden, die Hemel, Aarde en Mens voor ons verborgen houden. Met een fijnzinnige bespreking van het Goede, het Schone, het Ware en het Goddelijke besluit de bekende schrijver van de „Zin der Geschiedenis” deze filosofie „in kort bestek”.

Prijs / 2.50.

---

Negentien Hooggeleerde en Zeergeleerde vrienden boden Prof. Dr W. J. Aalders bij diens afscheid als Hoogleraar een bundel studies aan over de zin der Geschiedenis, in ons fonds verschenen onder de titel:

## „GESCHIEDENIS”

De tijd van verschijnen (1944) is oorzaak, dat aan dit boek niet die aandacht is besteed, die het rechtens toekomt. Beschouwingen over de Oud-Testamentische, Patristische, Scholastieke, Humanistische en Reformatorische geschiedeniswaardering vinden hun plaats naast opstellen over de geschiedenisopvattingen van een Herder, Novalis, Görres, Schelling, Kierkegaard, Newman, Thielicke, Brunner en vele anderen. Terwijl verschillende algemene historische problemen in verantwoorde studies nader beschouwd worden.

Dit boek is een zeer belangrijke bijdrage voor de beoefening van de geschiedenisphilosophie in Nederland. Prijs / 11.25.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel of rechtstreeks bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN





# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLENAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort).

Alle stukken voor de redactie aan:  
S. L. VERHEUS, GARENKOKERSKADE 17, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50° BUITENLAND f 3.85°

18e JAAR Nr 3



FEBRUARI 1948

---

### INHOUD

---

|   |    |
|---|----|
| Ds J. VAN DEN BERG, Voortgezet gesprek . . . . .  | 57 |
| Prof. W. LEENDERTZ, Begroeting . . . . .  | 62 |
| M. DE JONGE, De Apokatastasis pantoon in Hand.<br>3 : 21 . . . . .  | 68 |
| Dr P. TEN HAVE, Philologische en Psychologische<br>Theologie . . . . .  | 72 |
| DOLF DEN TONKELAAR, Grensoverschrijding . . . .   | 76 |
| Dr G. C. BERKOUWER, Opmerkingen over Dogmatiek<br>Programma van Teylers Godgeleerd genootschap te<br>Haarlem voor het jaar 1948 . . . . . | 85 |
| Boekbesprekingen . . . . .  | 86 |
| Rectificatie . . . . .  | 87 |
| Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .   | 88 |
| Vraag- en aanbodrubriek . . . . .   | 88 |

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

## *Bezoekt het* **BIJBELS MUSEUM VAN OUDHEDEN**

Hemonylaan 19a te Amsterdam (tramlijnen 5, 7 en 10) omvattende de verzameling van wijlen Ds L. SCHOUTEN met zijn beroemde verzameling modellen van TABERNAKEL, TEMPEL, JERUZALEM, DE TEMPELBERG in zijn huidige vorm; voorwerpen afkomstig van opgravingen te Jeruzalem, Sichem en Egypte, mummies, lijkvazen, enz. BELANGWEKKEND voor volwassenen en jeugdigen. Geopend alle werkdagen behalve Donderdags. Aanvragen te richten aan het Centraal Bureau voor Inwendige Zending, Stadhouderskade 137, Amsterdam, telefoonnummer 26410.

**Toegangsprijs 25 cent per persoon. Gezelschappen reductie.**

*Over het zo juist verschenen boek van*

**Dr W. Sikken,** *Ned. Herv. Predikant te Groningen*

## **TROPENDOMINEE**

is de pers zeer enthousiast.

*Peter van Andel schrijft in de „Nederlander” van Dinsdag 18 Nov. 1947:*

Het zal de vooringenomenheid tegen het „domineesboek” een stevige klap geven en die een flink stuk verder naar de achtergrond schuiven. Want „Tropendominee” is een vlot, fris en levendig boek.

Ben boek om te lezen. Tweemaal en meer.

*Dr S. S. Smeding in het Algemeen Doopsgezind Weekblad van 15 Nov. 1947:*

Allen, die met de verhouding Nederland-Indonesië te maken hebben, moeten het eenvoudig kennen: voor dezulken zou het een onvergeeflijke fout zijn, dit boek ongelezen te laten.

*Ds J. v. d. Winden in Kerk en Wereld van 21 Nov. 1947:*

Het afscheid van de T.R.I.-luitenant laat duidelijk Dr Sikken's visie op het Indonésische vraagstuk zien: „(ik zei hem), dat ik toch van harte hoopte en overtuigd was, dat zijn land eenmaal een vrij land zou worden. Dat ik van mijn kant zou strijden voor die vrijheid, met het wapen van de geest. En dat ik geen enkele reden zag, waarom wij het niet met dat wapen alleen en veel beter, zouden kunnen doen”.

*Een predikant schreef ons:*

„Hoewel het gaat over belevenissen in warme streken is het uitermate fris. Ik hoop nog vele malen in dit boek te lezen en mij er door te laten oprispen, als dat in de roezemoezigheid van het haastige leven nodig is”.

Prijs f 3.90 ing., f 4.90 geb.

*Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**



## Voortgezet Gesprek.

De enquête, die de Redactie in Januari 1947 instelde met het doel, een gesprek tussen haar en de lezers in het leven te roepen, heeft een aantal pennen in beweging gebracht. Een klein aantal helaas . . . welgesteld veertien: jammer genoeg bleek het niet mogelijk een breder kring in het gesprek te betrekken. Bijna zou men er een sombere kijk door krijgen op de wetenschappelijke interesse van de huidige theologengeneratie — maar het kwalitatief resultaat van de enquête behoedt gelukkig voor pessimisme. Misschien is het schuchter begonnen gesprek tóch de voorbode van het ontstaan ener intensieve werkgemeenschap rondom de „Vox”, waarin de lezers zelf als vocaal fungeren!

Voor wie niet meer de beschikking hebben over de enquête, volgen hier nog eenmaal de vragen — voorzien van een korte, hier en daar gecommmentarieerde, samenvatting van de antwoorden.

1. Meent U, dat in deze tijd een verdieping en intensivering van de theologische studie noodzakelijk is, of bent U bevreesd dat een teveel aan theologische bezinning afbreuk zal doen aan de practische activiteit der Kerk? Hoe denkt U in dit verband over een eventueel verplicht stellen van het doctoraal examen in de theologie?

Over weinig vragen bleek zóveel eenstemmigheid als over deze eerste, die trouwens wel zeer tendentius is. Allen zijn het er over eens, dat zowel verdieping als intensivering van de theologische studie broodnodig is — al wil de vraag niet uit mijn gedachten: zou dit óók communis opinio zijn in de brede kring van hen, die zich van een beantwoording onthielden? Hoe het ook zij — het is in ieder geval verblijdend, dat althans geen van de inzenders aan het „activisme” ten prooi gevallen is, en dat het vitaal belang van een diepgaande theologische bezinning óók voor de Kerk in haar practische activiteit hier zo algemene erkenning vindt. Een enkele inzender constateert — wel wat fatalistisch — dat er nu eenmaal zowel herders- als leraarstypen zijn en dat men aan de geaardheid van de student niet veel veranderen kan; maar de meesten zien toch wel in dat zonder de achtergrond der theologische bezinning ook het herdersambt niet naar behoren functioneren kan.

Er bestaat alleen enige divergentie over het „hoe” van de verdieping en intensivering der studie. Terwijl verschillende inzenders enthousiaste voorstanders zijn van een verplicht doctoraal examen, zijn er ook, die dit om louter practische redenen niet uitvoerbaar achten. Overigens lopen de practische bezwaren die men naar voren brengt nogal uiteen. Daar zijn er die alleen financiële en sociale factoren noemen, maar daar zijn er ook die de fout zoeken bij het doctoraal examen zoals dat thans is: eerst wanneer dat belangrijk van karakter verandert en tot algemeen afsluitend examen wordt, zal het verplicht kunnen worden gesteld. Een ander meent — en dat ligt in dezelfde lijn — dat het accent van het doctoraal examen minder zal dienen te liggen op specialisatie dan thans het geval is. Een inzendster pleit voor een andere opzet van de gehele studiegang: naast de gewone college's, die zich dan meer zullen beperken

tot het geven van algemene richtlijnen, dient door werkgroepen en „seminarium”-arbeid leiding te worden gegeven aan de studie der jongere jaars. Dit is trouwens niet het enige antwoord, waarin „Seminar-college's” bepleit worden. De gedachte verdient stellig serieuzer overweging dan zij tot nog toe ontvangen heeft!

2. Wat beschouwt U als het belangrijkste en meest fundamentele onderdeel van de theologische wetenschap?

In tegenstelling tot de eenstemmigheid in de antwoorden op de vorige vraag geldt hier: „zoveel hoofden, zoveel zinnen”. Intussen spreekt het haast vanzelf, dat dogmatiek, exegese en biblica de „meeste stemmen” kregen; een der inzenders noemt dogmatiek en biblica beide: „entre ces deux mon coeur balance”. Een ander geeft aan de dogmatiek de voorkeur, mits onder twee voorwaarden en in twee verbanden:

a. in levend-critisch rapport met het bijbels kerygma, dat zij steeds zuiverder moet formuleren en naar welks zijde zij steeds corrigeabel blijft.

b. door de godsdienstwijsbegeerte in voortdurende relatie met het culturele leven en denken waarin zij zich geplaagd ziet (van welk gehalte dit ook zij).

De eerstgenoemde voorwaarde correspondeert met — en geeft tevens een goede oplossing voor — veler aarzeling tussen dogmatiek en exegese (of biblica); de tweede met sommiger voorkeur voor de godsdienstwijsbegeerte. Andere antwoorden luiden: nieuwtestamentische wetenschap (vooral inleidingsvragen), apologetiek, christologie, praktische theologie, ethiek (met speciale belangstelling voor seksuele ethiek).

3. Wat zal naar Uw oordeel het voornaamste thema moeten zijn van het „gesprek” tussen vrijzinnigen en rechtzinnigen? (Het autonomie-heteronomie-schema, dan wel de Christologie of de vraag naar de autoriteit van de Bijbel?).

Hier is de eenstemmigheid weer vrij groot; bijna allen zien de Christologie als het hoofdthema van het gesprek tussen vrijzinnigen en rechtzinnigen. Opvallend is, dat, voorzover althans uit de antwoorden de theologische positie van de inzenders duidelijk wordt, zowel „rechts” als „links” deze opinie is toegedaan — al is men het er niet over eens of de Christologie scheidt dan wel verbindt. Een tweetal inzenders zocht het voornaamste gespreksthema in het autonomie-heteronomie-schema. Een van hen merkt op, dat de Christologie voor een zeer groot deel afhankelijk is van het gezag, dat men aan de Bijbel toekent; dat het gezag van de Bijbel moet beschouwd worden in het kader van de traditie, die zowel phaenomenologisch als principiëel dient te worden onderzocht, en dat het vraagstuk van het gezag in het algemeen waarschijnlijk terug te brengen is tot het probleem van de autonomie of heteronomie — zij het ook dat met het gebruik van deze termen grote voorzichtigheid dient te worden betracht. Deze inzender neemt de volgorde dus wel volkomen anders dan zij, die zowel het autonomie-heteronomie-schema als de vraag naar de autoriteit van de Bijbel subsumeren aan de Christologie. Met de laatste zou ik willen staande houden, dat christelijke theologie in wezen altijd

Christologie — spreken over en vanuit Christus — is, en dat voor een christelijk theoloog de beide andere vragen alleen vanuit de Christologie kunnen worden opgelost. Misschien zou het goed zijn, indien het „gesprek” juist over deze vraag nog even kon worden voortgezet — de beantwoording ervan gaat niet louter formeel aan het gesprek tussen rechts en links vooraf, maar bepaalt dat gesprek in zijn wezen! Waarmee natuurlijk niet wordt ontkend, dat tussen de drie hier genoemde themata een nauwe wisselwerking bestaat.

4. Welke plaats neemt het Oude Testament in Uw theologisch denken in? (Zie de artikelen van A. A. van Ruler in het Septembernummer van 1943 en van H. O. R. Baron van Tuyll van Serooskerken in het Aprilnummer van 1946).

In de hier genoemde artikelen over de waarde van het Oude Testament komen wel zéér divergerende posities tot uiting. Dezelfde divergentie treedt ook aan het licht in de op de enquêtevraag ingekomen antwoorden. Verschillende inzenders blijken ongeveer dezelfde mening te zijn toegedaan als Baron van Tuyll van Serooskerken. Een van hen merkt op: „Wie het N.T. slechts ziet als verklaring van het O.T. ziet over het hoofd: dat ten eerste de vereenzelviging van Messias, lijdende Knecht des Heren en Mensenzoon in het O.T. niet voorkomt, en dat ten tweede de nieuwtestamentische leer van de Heilige Geest in het O.T. moeilijk terug te vinden is” — al voegt hij er aan toe: „het O.T. is nodig om het N.T. (godsdienst-)historisch te kunnen verstaan”. Zo ook een ander: „historisch-critische studie kan ons de ogen openen voor de bijzondere waardij van de godsdienst van Israël en ons de bodem doen zien, waarin de christelijke godsdienst geworteld is”. Nog een ander meent dat het een ergelijke mate van oneerlijkheid is, om de in het O.T. gelegen Messiaanse verwachtingen tot Christuszeugnissen um zu deuten. Het meest openhartige antwoord is wel: „Voor mijn religieus gevoel spelen *enkele* stukjes van het O.T. (vooral psalmen) een grote rol, evenals bijvoorbeeld sommige moderne gedichten. Het O.T. als zodanig neemt geen fundamentele plaats in mijn geloofswereld in.”

Hiertegenover staat echter een aantal principiëel andersoortige uitspraken. Wel durft geen der inzenders de forse beweringen van Prof. van Ruler geheel voor zijn rekening te nemen en ziet men liever het O.T. als de verklarende woordenlijst vóór het N.T. dan omgekeerd — maar toch wil deze groep het O.T. verstaan vanuit Christus. „Het Nieuwe Testament is zonder het Oude onverstaanbaar”. „Met dankbare aanvaarding van de historisch-critische wetenschap, en de pogingen het O.T. in zijn eigen waarde te verstaan, weet ik toch dat het Christelijk geloof eist het O.T. te zien, te verstaan vanuit Christus de Heer”. „Het N.T. is de vervulling van de belofte, in 't O.T. gegeven”. Eén inzender neemt het zelfs op voor de hierboven als „ergerlijke oneerlijkheid” gequalificeerde methode: „hetgeen Vischer en Barth c.s. zeggen mag zeer zeker ter harte worden genomen”.

De vraag naar de waarde van het O.T. blijkt voor velen nog in de mist der problematiek te liggen. Maar één ding is toch duidelijk: er bestaat een direct verband tussen Christologie en Oude Testament. De vraag naar de „Christologie van het Oude Testament” is onlosmakelijk verbonden met



de vraag naar de oorsprong van de nieuwtestamentische Christologie. En onze visie daarop wordt in laatste instantie bepaald door ons persoonlijk antwoord op de zowel religieus als theologisch alles beheersende vraag: „wat dunkt U van de Christus?”.

Dat neemt niet weg dat ook op de grondslag van eenzelfde Christologie zich inzake de exegese van het O.T. nog zeer belangrijke verschillen openbaren. Zouden „*illae lacrimae*” niet mede hieruit voortkomen, dat men soms — ik denk hier inzonderheid aan Vischer — de grens tussen exegetisch en homiletisch hanteren van de oudtestamentische stoffen op bedenkelijke wijze vervloeien laat?

5. Bent U van mening, dat aan de „leer van de Heilige Geest” in de dialectische theologie voldoende recht wordt gedaan?

Opvallend is, dat vrijwel alle antwoorden op de vragen 5 en 6 vooral in hun argumentatie aarzelend en gereserveerd zijn; blijkbaar beweegt men zich slechts zeer schuchter op het gladde ijs der Barth-interpretatie. Hoe glad dat ijs is blijkt reeds hieruit, dat op vraag 5 de een met een nadrukkelijk „ja”, de ander met een even emphatisch „neen” antwoordt. Volgens de ene groep „wordt de leer van de Heilige Geest in de dialectische theologie zéér centraal gesteld” — anderen daarentegen verklaren: „de dialectische theologie komt voort uit een volkomen negatie van de Heilige Geest”; „het is de Achillespees van de dialectische theologie”, „in ethisch opzicht doet het samenvallen van justificatie en sanctificatie aan de vrijheid van de Heilige Geest tekort”. Een der inzenders brengt deze vraag in verband met het vraagstuk van de continuïteit in het Christelijk leven: „Wanneer de dialectische theologie Gods werk in de wereld beschouwt als een telkens herhaald handelen van God, dan lijkt het mij toe dat de positie van de Heilige Geest wel zeer moeilijk te bepalen wordt . . . God heeft Zich door zijn belofte aan de wereld gegeven; daarvan is de Heilige Geest de levende en altijd blijvende werkelijkheid”.

Uit de nevel van het „gesprek” over deze vraag tekenen zich de contouren van althans één — zij het ook povere — conclusie duidelijk af: dat de misverstanden rondom de dialectische theologie legio zijn en dat ook op dit punt verdieping en intensivering der studie dringend eis is!

6. Hebt U zich een mening gevormd over Karl Barth's opvatting aangaande de kinderdoop?

Naast verdedigers van de kinderdoop blijken er ook te zijn die met Barth meegaan in zijn ontkenning van de schriftuurlijke grond voor de kinderdoop. Toch gaan niet allen zover, dat zij hieruit de consequentie trekken; wel merkt een der inzenders op: „als het moet, dan breken met de eeuwenlange dooptraditie”, maar de meesten vinden dat hier de „*Konsequenz zum Teufel führt*” en trachten met een beroep op de christelijke traditie de kinderdoop te sauveren. Zo ongeveer in de volgende antwoorden: „De kinderdoop past wel in de bijbelse gedachtengang (a posteriori), maar op bijbelse gronden staan we heel zwak tegenover de doopsgezinden (en Barth); en „Amusant was het voor me, hoe Barth hier de orthodoxie op stang heeft gejaagd en aangetoond heeft, dat niet alles

in onze Kerk even „schriftuurlijk” is. Toch druist m.i. de kinderdoop niet zo sterk tegen de geest van het N.T. in, dat ze afgeschaft dient te worden”.

Ik vermoed dat zowel Prof. Berkouwer als Prof. van Niftrik, die beiden kort geleden de kinderdoop krachtig verdedigd hebben tegenover Barth <sup>1)</sup>, zouden zeggen: „non tali auxilio”. Uit deze studies blijkt duidelijk dat de zaak niet zo eenvoudig ligt als sommige antwoorden zouden doen vermoeden: in het gesprek over de kinderdoop zijn de breedste theologische verbanden betrokken!

7. In hoeverre is men geneigd, zich rekenschap te geven van een werkelijke, concrete werking van de Heilige Geest in ons (in verband met evangelisatie- en zendingswerk?).

Met deze vraag wist men over 't algemeen geen weg — zij past misschien ook niet geheel in 't kader van de overige vragen. Vrijwel allen zijn van mening dat er voor Evangelisatie- en Zendingswerk een concrete werking van de Heilige Geest in ons nodig is. „In verband met het Evangelisatie- en Zendingswerk geve de leer van de Heilige Geest de epochê die het resultaat niet van eigen doen of kracht verwachten zal”, luidt een antwoord dat, in meer negatieve formulering, een zeer belangrijk aspect van deze vraag naar voren brengt.

Geeft men zich intussen van die werking van de Heilige Geest voldoende rekenschap? Een inzender constateert een zeker gevoel van machteloosheid in de steeds weer opduikende vraag: „waarom gebeurden er vroeger zoveel wonderen en nu niet meer?”. Het is haar inziens zo, dat we de gehoorzaamheid wel zien, maar eerst ons eigen leven willen leiden daarheen waar wij willen en bewust of onbewust weigeren ons open te stellen voor de Heilige Geest — terwijl door een verkeerd verstaan van het „je und je” der dialectische theologen de „navolging” bij sommigen op de achtergrond raakt.

8. Welke sinds de bevrijding verschenen theologische werken acht U van blijvende waarde?

Men leest nu eenmaal een theologisch werk niet zo vlug als een roman — zeker niet de K.D.! Daarom is het geen gebrek aan actualiteit wanneer het boekenlijstje van de „Vox” niet „het boek van de week”, maar „het boek van de na-oorlogse tijd” vermeldt. De meest-genoemde werken staan bovenaan.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik III.

G. Sevenster, Christologie van het Nieuwe Testament.

E. Brunner, Dogmatik I.

G. Heering, De Christelijke Godsidee.

J. H. Heering, De Opstanding van Christus.

H. Kraemer, De Roeping der Kerk.

A. A. van Ruler, Religie en Politiek.

Bovenstaande werken werden in verschillende antwoorden vermeld. Bovendien werd een groot aantal boeken slechts eenmaal genoemd: bijna

<sup>1)</sup> G. C. Berkouwer, Karl Barth en de Kinderdoop, 1947.

G. C. van Niftrik, De Kinderdoop en Karl Barth, Nederlands theologisch Tijdschrift, Jrg. 2, nr. 1.

alle Nederlandse theologische werken van na de oorlog, en bovendien de volgende buitenlandse:

K. Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.*

L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis Menschlicher Daseins.*

R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament.*

A. de Quervain, *Ethik.*

E. Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge.*

M. Werner, *Die Entstehung des Christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt.*

Gezien het gering aantal deelnemers is deze lijst natuurlijk zeer willekeurig — conclusies zijn er dan ook niet uit te trekken. Verrassingen heeft dit deel van de enquête in ieder geval niet opgeleverd!

9. Het past mij niet de antwoorden op deze vraag (suggesties voor de inhoud van de „Vox”) te publiceren. De Redactie zal er echter stellig haar winst mee doen, zodat de komende jaargangen zelf het antwoord op deze vraag zullen geven.

Resumerende kunnen wij zeggen: als opinieonderzoek is deze enquête beneden de verwachting gebleven — maar zij is zeer waardevol als inzet van een theologische discussie in de lezerskring van „Vox Theologica”.

J. VAN DEN BERG.

---

## *Begroeting.*<sup>1)</sup>

Een goede traditie wordt in ons samenzijn weer in ere hersteld, dat nl. de aankomende studenten in het midden van en tezamen met hun oudere commilitonen door de faculteit begroet worden.

Dat heeft speciaal zin in een theologische faculteit. Niet, dat we hier een soort stichtelijke wijding willen geven aan uw eerste of volgende stap, die U voert naar de Heilige Dienst. Een ernstig godsdienstig woord zou misschien passen in de seminaria. Maar hier? Verwacht gij aan de Universiteit thans een wetenschappelijke rede? Zo iets zou men in iedere faculteit kunnen geven; alleen 't zou meer zin hebben zich dan tot de oudere jaars, zelfs tot de oudste studenten te richten, want 't jongste jaar, dat we hier toch speciaal willen begroeten en opnemen in onze kring, zou er dan enigszins voor spek en bonen bij zitten.

Maar als een begroeting in 't bijzonder in de theologische faculteit zin heeft, is 't omdat hier een moment is, dat bij de andere faculteiten er niet is of zeer op de achtergrond treedt, behalve bij de wijsbegeerte en wel dan wanneer deze als wereldbeschouwing de theologie nadert of soms zelfs haar remplaçant wil zijn. Eigenlijk mag ik niet van een moment spreken, want datgene, wat ik bedoel, waar ik de theologie tegenover vele wetenschappen stel, dat is voor de theologie centraal, nl. dat gij in deze wetenschap er zelf bij betrokken zijt.

Dat zijt ge niet bij een chemisch onderzoek, ook niet bij een wiskundige

---

<sup>1)</sup> Deze toespraak werd 10 Oct. 1947 voor de Amsterdamse theologische studenten gehouden in een collegezaal der Universiteit. Op hun verzoek wordt ze hier gepubliceerd.



berekening, evenmin bij de bestudering van moderne talen. Bij de filosofie hangt 't er van af, wat ge onder filosofie verstaat, maar bij de theologie zijt gij, gij zelf, met uw gehele persoon er per se bij betrokken. Er wordt u natuurlijk hier ook allerlei onderwezen, waarvan ge zoudt kunnen zeggen: maar hier geldt dit toch niet, bv. de kennis van het N.-Testamentisch grieks of van het hebreuws. Maar — dat is dan noodzakelijk vóórwerk, niet de eigenlijke theologie.

Dat is dan om zo te zeggen een voortzetting van het voorbereidend Hoger onderwijs. 't Is nodig om 't u mogelijk te maken één stap verder te gaan en dan zijt ge in het O.T. en in het N.T. en in de theologie, waarbij gij zelf betrokken zijt.

Een halve eeuw geleden zeiden velen: dat moet nu juist niet, dan ben je niet meer objectief, niet meer onpartijdig zoals echte wetenschap hoort te zijn. Er waren er toen anderen die zeiden: enige innerlijke verhouding moet er toch wezen, enige congenialiteit, want anders kun je de stof toch niet verstaan. Er was er iets vroeger één, Ernest Renan, die dit wel begreep, maar zó sterk voor onpartijdige, objectieve, wetenschappelijke theologie voelde, dat hij leerde: je moet er bij betrokken geweest zijn, maar niet meer.

Thans staat men hier totaal anders tegenover. Wel had meer dan een eeuw geleden een enling gesproken van een aesthetische en een existentiële houding, maar zijn stem verklonk; doch het nieuwere denken, beide in filosofie en theologie, grijpt thans op hem terug. Men wil niet meer het contemplatieve, waarbij men er buiten staat, maar het existentiële. Dit is een mode-woord geworden en daarom zal ik het niet meer gebruiken en spreek ik van het er-bij-betrokken-zijn. Ook dat andere woord, „aesthetisch”, is zonder uitleg misleidend, daarom spreek ik van contemplatief of nog liever met Gabriel Marcel van „l'attitude spectaculaire”. Deze houding, zegt hij, is op een afstand; we komen dan in aanraking met problemen, maar zodra we erbij betrokken zijn, staan we voor het mysterie. De dood is problème, mijn dood is mystère. Hij doet ons voelen, dat waar het op „wezenlijke kennis” aankomt (de uitdrukking is van Kierkegaard, later weer door Karl Jaspers overgenomen), het gaat om het er-in-betrokken-zijn, of zoals hij 't noemt l'enjeu, de inzet van onze totale persoonlijkheid.

Ik zei: geen stichtelijk woord zal ik tot u spreken, maar ik wil, waar gij en ik op hetzelfde persoonlijk betrokken zijn, een persoonlijk woord tot u spreken, waar beide het godsdienstige en het wetenschappelijke, hoop ik, onder en achter liggen.

Ik wil iets zeggen over een moeilijkheid, waar ge nu mee in aanraking komt, anderen geheel in zitten, waar ik zelf ook niet uit ben. De jongsten onder u komen van een gymnasium en ervaren nu bewust, wat hun misschien latent al puzzelde, wat hun nu speciaal in de theologie vanwege dat karakter van er-zelf-bij-betrokken-te-zijn openbaar wordt en misschien steeds meer in de war gaat brengen en zelfs benauwen.

Er is een enorm verschil tussen uw gymnasiale opleiding en uw theologische studie. Op het gymnasium dachten uw leraren niet allen gelijk; maar in het onderwijs leerde de één toch vermoedelijk niet het tegendeel van de ander. Och neen, dat was eigenlijk alles vóórwerk, zoals ik 't noemde, dat objectief meedeelbaar en voor allen gelijk is: de tijden van een grieks werkwoord zijn zus of zo, voor de oplossing van een algebraïsche

formule kun je achter in het boekje kijken en als er bij u iets anders uitkomt, hebt ge een fout begaan.

Nu ge theologie gaat studeren of reeds studeert hoort ge en komt ge in aanraking met de meest tegenstrijdige opvattingen. Natuurlijk is er ook veel waarbij van „een andere opvatting” geen sprake kan zijn, zodat wij bij uw examens met een gerust geweten fout of juist kunnen zeggen. Maar op de centrale punten zult ge merken gaan de geesten menigmaal uiteen. Dan staat denken tegenover denken; geloof tegenover geloof. De grote denkers zijn 't niet met elkaar eens, leven in verschillende werelden. De grote geloofsfiguren prediken wat anders, leven uit iets verschillends.

Tot aan de Universiteit kondt ge rustig alles overnemen en op de examens het geleerde apporteren. Aan de Universiteit, och doen sommigen dat ook, maar als ge werkelijk studeert, dan zijt ge betrokken in de strijd der geesten, wordt ge heen en weer getrokken en staat ge voor de pijnlijke vraag van het verschillend inzicht, sterker nog van verschillend geloof, hetgeen benauwend voor u kan worden, omdat ge straks een boodschap te verkondigen hebt, dus een persoonlijke overtuiging moet hebben. Gij kunt u als predikant de luxe van buitenstaander, toekijker te zijn niet permitteren.

Gij zijt er bij betrokken, gij zelf, uw persoon; ge moet kiezen, dat is ja-zeggen en dus ook neen-zeggen. Hoe moet ge dan staan tegenover degene en datgene, waartegen ge neen zegt? Tolerant zegt men. Dat is een prachtig woord. Tegenover alles en ieder? 't Wordt een moeilijke zaak, om niet te zeggen een hachelijke houding. „Tolerance”, zei Chesterton, „is the virtue of people who don't believe anything” en we zijn weer bij de „attitude spectaculaire”.

Karl Jaspers heeft eens gesproken van „eine vollendete Philosophie”. Ik denk hierbij aan de magistrale gedachtegebouwen der grote wijsgeren als Plato, Spinoza, Kant en Hegel. Op zulke systemen kun je allerlei detailcritiek uitoefenen en makkelijk aantonen, dat hun bouwmeesters onkundig waren van allerlei moderne, wetenschappelijk bewezen feiten en vondsten; toch blijven die systemen leven als unieke waarden, verbonden en gebonden aan dat bepaalde levenstype. Jaspers dacht speciaal aan Kant en zegt dan: zo'n „vollendete Philosophie” is niet te vertalen, noch precies te herhalen. Hij plaatst die grote denksystemen naast elkaar.

Is er nu ook zo'n vollendete theologie en vollendete geloofshouding bv. Augustinus, Thomas, Calvijn? Is 't ook hier: onvertaalbaar, onherhaalbaar? Ik vraag maar, werp alleen maar moeilijkheden op. Zijn die systemen en die houdingen gelijkwaardige standpunten? Ik stel nu nog niet eens jood en christen tegenover elkaar. Is hier hoger en lager, is hier rangorde? Waar is de maatstaf, waaraan ge dit meet?

Bij zulke vragen naar een vollendete Philosophie en Theologie gaat 't om het systeem, het gedachtencomplex, de houding als geheel. Het is een typisch verschijnsel van onze tijd, dat men daar vooral naar vraagt. Mede wordt dit veroorzaakt door de nood van deze tijd, waarin men zijn houvast heeft verloren of dreigt te verliezen. Men vraagt naar de grote synthese. Natuurlijk gaat 't om de synthese en uw geslacht verlangt niet naar splinterige kwesties om die uit te rafelen; maar gij wilt luisteren naar een man met een krachtige overtuiging, een karakter, dat een eindbeslissing neemt.

Dat was vijftig jaar geleden heel anders, toen waren 't ook kalmere, zelfs onbewogen tijden. Alles stond in de wetenschap in het teken der analyse. Men voelde: aan de synthese zijn we nog niet toe. Eerst analyse, terecht — maar men verdrong, geheel in de ban der natuurwetenschappen, er vaak in en verloor alle uitzicht naar de synthese. En dáár gaat 't voor een mens bovenal in de geesteswetenschappen toch om. Maar het gevaar dreigt steeds van voorbarige, lukrake synthese, dat is van dilettantisme, dat men grijpt, als bij roof, waar men nog niet aan toe is.

Daarom zult ge hier in alle vakken, die u gedoceerd worden, heel veel analyse krijgen en in de door mij te onderwijzen vakken ook analyse van de syntheses. Doch we willen niet vergeten, dat het om de synthese gaat. Toen ik veertig jaar geleden op uw plaats gezeten niets dan analyse hoorde, kreeg ik wel eens het gevoel alsof men dacht, dat de uiteindelijke synthese, waar men dan nog niet aan toe was, zo als 't ware vanzelf op grond van de analyse naar voren zou komen.

Dát ziet men tegenwoordig geheel anders en in de wijsbegeerte en in de theologie. Een filosofische richting, die nu zeer op de voorgrond treedt, de existentie-philosophie, legt alle nadruk op de keuze, de daad, de persoonlijke beslissing. Maar 't valt op, dat en Heidegger en Sartre meesters zijn in de analyse, dat hun hoofdwerken voornamelijk analyses zijn; maar 't gaat, ik denk vooral aan de laatste, om de keuze. Leven is kiezen en kiezen is vrijheid. Hij ziet de mens in volkomen verlatenheid op zichzelf teruggeslagen, zonder God of normen, zó moet hij zichzelf kiezen en zichzelf projecteren „mais sans aucun appui et sans aucun secours, il est condamné à chaque instant à inventer l'homme". Dat is zijn vrijheid en zijn verantwoordelijkheid: constant kiezen.

Nu hangen m.i. bij Sartre die keuze en vrijheid wat in de lucht, omdat 't enkel gaat om de daad van het kiezen, niet om het wat van de keuze. Maar typerend niet alleen voor hem, maar voor die hele wijsgerige richting is de keuze en wel als totale inzet van de persoon, l'enjeu.

Ook in de theologie gelijke tendenzen. Ik denk aan Barth en Brunner. Ik geef maar een enkele trek en ben dus heel onvolledig. Het gaat om het ja of neen zeggen, gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid. Maar hier wordt wel over het wat gesproken. Niet alleen zijn we hier in de godsdienstige sfeer en niet als bij Sartre in de atheïstische, de mens is niet in délaissement, in verlatenheid, maar het Woord Gods komt tot hem en vraagt het antwoord van zijn totale persoon; de keuze dus.

„Het Woord Gods". Dat is een geweldige uitdrukking — maar hier is de analyse van het grootste belang. Wát is 't, wáár komt 't tot ons, en hòe komt 't tot ons? Barth en Brunner geven er een antwoord op, doch verschillend, en zo velen hebben er een telkens ander antwoord op gegeven. Ik zei analyse is hier van belang — maar ge kunt hier ook analyseren, zonder er zelf bij betrokken te zijn. Doch gij moet úw antwoord vinden. Ge staat hier voor verschillende opvatting en ge moet kiezen, beslissen, want hoe kunt ge anders straks het Woord Gods verkondigen? Die noodzaak van keuze kan voor u beklemmend, benauwend worden en nu dreigt het gevaar van de vlucht uit die strijd, al ontloopt ge de beslissing toch niet, ofschoon 't een moment misschien zo lijkt.

Ge kunt allereerst vluchten in de praktijk. Ik weet 't: de gemeente vraagt om hulpkrachten; ieder predikant kan ze gebruiken, ja, is er om



verlegen. Is de a.s. dominé hiervoor niet aangewezen? En toch, als ge daar te vroeg mee begint, is 't fataal. Eerst grondig studeren en dat vraagt uw ganse persoon. Gunning zei reeds: een theoloog, die niet studeert, is niet bekeerd. De kerk heeft juist in deze tijd goed onderlegde theologen nodig. Eenmaal als student u gevend aan de praktijk, is 't gevaar zeer groot, dat ge straks als predikant nog minder tot studie komt, maar op zult gaan in allerlei klein praktisch werk, dat de gemeenteleden evengoed kunnen doen, maar waaronder gij dan bedolven raakt.

Even gevaarlijk is de vlucht in de dogmatiek. 't Lijkt u een ogenblik vreemd, dat ik deze noem, want zijt ge daar niet juist op het terrein, waar de beslissing, de keuze gedaan moet worden? Ik zei niet, dat ge niet moet komen tot de dogmatiek, maar er niet heen moet vluchten. Bij vlucht is de strijd niet volstreden; dan komt ge te vroeg tot de dogmatiek. Deze is stellig de bekroning der theologie, maar niet haar begin. Als ge er mee begint, zijt ge van de aanvang af klaar. Dan geeft ge voedsel aan de velen, of hoort ge zelfs tot de velen, waarvan collega van Niftrik zegt, dat „ze denken dat bij dogmatische bemoeiing de zekerheid hoort: wij weten het”. Van Niftrik is een onvervalst dogmaticus en ge wilt naar hem wel luisteren, als hij dan zegt: „dat („wij weten het”) hoort er nu juist niet bij”.

Als gij in de benauwenis van 't-geen-uitweg-zien in de verschillende opvattingen en meningen vlucht in de dogmatiek, dan is 't die verkeerde dogmatiek, die de strijd en de moeite en de critiek vermijdt en pardoes is bij het: „wij weten het”, zó is 't en niet anders, en al wat ook maar iets anders is als onchristelijk verwerpt. Wanneer de dogmatiek de bekroning der theologie is, dan moet ge eerst heel wat door, vóór dat ge daaraan toe zijt, en dat verovert ge u nog niet in uw eerste jaar. En als ge er aan toe zijt, is de dogmatiek heus nog niet zo'n veilige haven, zo'n Ruheklissen. Van Niftrik zegt 't weer, dat „tot haar taak behoort voortdurend onrust te wekken, dat ze niets anders doet dan vragen, streven, op weg zijn”.

Ik kom tot een derde en laatste gevaar om de verantwoordelijke keus te ontlopen: de vlucht in het woord, wat thans wel erg accuut is, nu men gewichtig praat over een „doorbraak” en men overal dezelfde woorden en termen of nagenoeg dezelfde hoort en gebruikt. Dat was vroeger heel anders; toen leek 't alsof ge naar een bepaald woordgebruik iemand meteen in een loketje kon stoppen, wat men toen ook graag deed.

Laat ons nuchter opmerken: als twee hetzelfde zeggen, is 't nog niet hetzelfde. Ge moogt tegenwoordig wel, om een woord van Nietzsche te gebruiken, een psychologische rattenvanger zijn, om er achter te komen wat eigenlijk de geloofswerkelijkheid is, die achter de gebruikte termen schuilt. Meer dan ooit is nodig wat Kierkegaard noemde „qualitatieve dialectiek”, dat is het proeven der geesten, om de werkelijke houding te benaderen, iets dat heel wat levenservaring en rijpheid vraagt.

De geijkte, door eeuwen gewijde termen doen tegenwoordig reuzen opgeld. Maar welk een gevaar in zo'n woord te vluchten, want zo komt men niet tot de verantwoordelijke keuze en beslissing. „Das Meer stürmt: alles ist im Meere. Wohlan, wohlauf” roept Zarathustra zijn jongeren toe. Atheïsten als Sartre voelen de noodzaak van keuze, hoeveel te meer wordt deze van ú gevraagd. Ik hoop dat ge beseft: verantwoordelijke keuze, is altijd verantwoordelijk tegenover iemand, nl. God. Er wordt u rekenschap van gevraagd door God.

Niets is erger in deze tijd dan conservatisme, dat ge wandelt in de voetsporen van pa en opa. Ieder mens zij een originele uitgave Gods, geen herdruk. De hele wereld is in beweging „im Meere”. Zo maar van zelf vindt ge uw vaste grond niet te midden van de strijd der meningen. Ge komt misschien tot twijfel; maar bedenk, dat alles wat groot is, altijd uit twijfel geboren is: zowel de griekse als de moderne wijsbegeerte. Ook het geloof? Is dit niet bij velen geboren uit wat nog véél erger dan twijfel is: nl. vertwijfeling?

De één denkt zus, de ander zó; ook in theologicis. De één zegt: dít is Gods Woord, en de ander zegt: neen, zó klinkt het. Wanneer ge nu misschien lang twijfelend, zelfs in vertwijfeling u er door heen gestreden hebt en ge kwaamt tot een eigen, persoonlijke keuze, met de inzet van uw ganse persoon, hoe staat ge dan tegenover degeen en hetgeen, waar ge neen tegen zeidet? Als uw keuze in verantwoordelijkheid vóór God was en dus was ze niet „sans aucun appui et sans aucun secours”, dan deed ge die niet in „délaissement”, maar toch — op uw eentje. Want vóór God staat ieder in de diepste zin van het woord alleen, dat is als enkeling en — kan hij al ’t andere laten liggen.

Maar direct daarna zijt ge met anderen en staat ge weer tussen de andere meningen en opvattingen. En gij zult ’t binnen enkele jaren ervaren, dat ’t geloof op de preekstoel, waar niemand u in de rede mag vallen, veel sterker is dan beneden de preekstoel; daar staat ge weder voor dezelfde moeilijkheden.

Ik ga eindigen; maar mág ik zó eindigen? Ik heb u alleen maar moeilijkheden en gevaren van vlucht uit die moeilijkheden genoemd! Geen oplossing, zelfs geen richting, waarin ge die zoeken moet! Neen, wij, uw hoogleraren, moeten u opvoeden, die zèlf te vinden.

„Een gezellige begroeting” denkt ge, en ik heb ’t gevoel van dat kind, dat een verjaarsvisite moest maken en zoals ’t in het kinderrijmpje heet: „und nun hab’ ich ganz vergessen, gratulieren sollt ich auch”.

Heb ik alles ingewikkeld gemaakt, tè ingewikkeld? Is ’t waar, dat vermeerdering van kennis, vermeerdering van smart brengt? Wordt echter van u en van mij niet eenvoudig geloof gevraagd, het worden als de kinderen? Ja, maar we mogen niet bij het kinderlijke blijven staan; we moeten het leven in, de moeiten door. Geen naïveteit, maar weder-gewonnen naïveteit vraagt God. Die wordt verkregen, als ge u in volle verantwoordelijkheid voor God dompelt in de strijd der meningen, van geloof tegen geloof, maar uw devies daarbij is:

Herr gieb uns blöde Augen  
Für Dinge die nicht taugen  
Und Augen voller Klarheit  
Für alle Deine Wahrheit.

W. LEENDERTZ.

## De Apokatastasis pantoon in Hand. 3 : 21

De exegese van Hand. 3 : 21, meer speciaal de vertaling van de woorden ἀποκαταστάσις πάντων, is van groot belang voor onze visie op de oud-Christelijke eschatologische verwachtingen. Reeds de traditionele vertaling: wederoprichting aller dingen, restitutio omnium (Vulgaat) Wiederherstellung aller Dinge, Restoration, roept direct twee belangrijke vragen op: Leert Handelingen hier een Heilsuniversalisme, een herstel van alle dingen, een bekering van alle mensen bij de verschijning van Christus? En: Zo ja, hoe is dit te rijmen met de praedestinatiegedachte, de scheiding tussen bozen en goeden, verworpenen en uitverkorenen, zoals die bij Paulus — en waarlijk niet alleen bij hem — een grote rol speelt?

Origenes zag de ἀποκαταστάσις als een trapsgewijze herstel aller zielen en beriep zich daarbij op de „universalistische” plaatsen bij Paulus, vooral op 1 Kor. 15 : 28. Hij koos dus bewust voor een heils-universalisme; na herhaalde strijd werd hij in 543 om deze opvatting tot ketter verklaard.

De moderne exegeten geven op de boven gestelde vragen verschillende antwoorden; ik zal slechts enkele van de meest kenmerkende oplossingen geven.

Prof. dr F. W. Grosheide<sup>1)</sup> ontkent de eschatologische gerichtheid van de pericoop Hand. 3 : 19-21. Er is hier geen sprake van de wederkomst van Christus in heerlijkheid. Telkens als iemand zich bekeert, komen van Godswege de tijden der verkwikking; zelfs kan men zeggen, dat Christus uit de hemel daalt (b.v. voor Paulus op weg naar Damascus), om aan ieder lid van het ware Israëel de vervulling van de verbondsbeloften te doen blijken.

Prof. dr A. M. Brouwer<sup>2)</sup> wil het πάντων beperken door het volgende relativum ὧν en vertaalt: „de tijden, waarin alles tot stand wordt gebracht, wat God heeft gesproken . . . enz. Αποκαταστάσις is dus zeer neutraal weergegeven, en een mogelijke universalistische uitleg van πάντων wordt bestreden door de beperking tot het door God voorspelde.

Albr. Oepke<sup>3)</sup> ziet in de ἀποκαταστάσις, in tegenstelling tot Hellenistische kosmische theorieën over een wenteling der aeonen (cyclische tijdsopvatting), terecht een slechts éénmaal plaatsgrijpende gebeurtenis aan het einde der tijden. Zijn vertaling luidt: „Messianische Neuschöpfung”. Hij ontkent een universalisme in onze tekst, daar hij dit als on-Joods en ons-Paulinisch beschouwt. Zowel hier als ook in sommige Paulusteksten is slechts de „Schein einer endlichen Wiederbringung Aller”.

Hij komt zelfs tot de uitspraak: Er is een principiëel universalisme, maar toch valt, uit paraenetische motieven, de nadruk meer op een redden van weinigen. Een beslissing brengt Oepke dus niet.

<sup>1)</sup> in zijn „Kommentaar op de Handelingen der Apostelen” I, Amsterdam 1942.

<sup>2)</sup> Vertaling van het N.T. met aantekeningen, Leiden <sup>2</sup>(1942); vergelijk ook Foakes Jackson en Kirsopp Lake: The Beginnings of Christianity Part. I The Acts of the Apostles, vol. IV, blz. 38.

<sup>3)</sup> Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament, deel I, blz. 386 v.v.



Het komt mij voor, dat er een exegese van ἀποκατάστασις mogelijk is, waarbij men de hierboven geschetste moeilijkheden uit de weg gaat en komt tot een geheel andere inhoud van het begrip.

Een nadere beschouwing van het werkwoord ἀποκαθιστάναι in Oude en Nieuwe Testament zal ons daarbij kunnen helpen; een dergelijk onderzoek van ἀποκατάστασις zelf is helaas niet mogelijk, omdat het slechts in Hand. 3 : 21 voorkomt.

De grondbetekenis van ἀποκαθιστάναι blijkt te zijn: terugbrengen in een vroegere toestand. Bijvoorbeeld: teruggeven van bezit (2 Kon. 9 : 7), geven wat men schuldig is — vergelijk ἀποδιδῶμι (Gen. 23 : 16), doen terugkeren op een plaats of in een ambt (Nu 35 : 25, Gen. 40 : 13, 21, 41 : 13), ook genezen (Ex. 4 : 7, Lev. 13 : 16).

Een speciale betekenis heeft het werkwoord in enige profetische teksten (Jer. 15 : 19, 16 : 15, 23 : 8, 24 : 6, 27 : 19 en Hos. 11 : 11): n.l. terugvoeren van Israël uit de Ballingschap en herstel van welvaart in Palestina. Het woord schijnt hier tot een profetische technische term te zijn geworden.

Mal 4 : 6 (LXX : 3 : 23) geeft nog een bijzondere nuance weer van deze profetische betekenis. Hier wordt vóór het aanbreken van de grote en geduchte Dag des Heren, de komst van Elia voorspeld. Zijn taak zal zijn, dat hij: ἀποκαταστήσι καρδίαν πατρός προς υἱόν και καρδίαν προς τον πλησιον αὐτου, opdat God niet kome, en de aarde met zijn banvloek sla.

In deze tekst blijkt dus ἀποκαθιστάναι, evenals de hif'il van het Hebreeuwse שׁוּב, waarvan het hier een vertaling is, naast de betekenis: doen terug keren, ook die van: bekeren, tot inkeer brengen te hebben. De constructie lijkt hier wat gewrongen: Jes. Sir. 48 : 11 spreekt dan ook, met een kennelijke zinspeling op Mal. 3 : 22, van ἐπιστρέψαι. Misschien is een vertaling in harmonie brengen, verzoenen, het meest op zijn plaats. De toestand vlak vóór het komen van de Dag des Heren zal dus gekenmerkt worden door een ethische en religieuze voorbereiding op deze gebeurtenis. Niet een politiek, nationaal herstel van Israël is het voor-naamste, doch de volkomen innerlijke voorbereiding der gelovigen.

In het Nieuwe Testament komt ἀποκαθιστάναι enkele malen voor als genezen (Mc. 3 : 5 en par., Mc. 8 : 13), verder eenmaal als teruggeven (Hebr. 13 : 19).

Ook komt het voor in de politiek-nationale betekenis: in Hand. 1 : 6 vragen de discipelen aan hun opgestane Heer: „Heer, zult ge in deze tijd het Koningschap voor Israël herstellen?” Een dergelijke beperkte opvatting wordt door Christus' antwoord volkomen afgewezen; een reden, om ook in onze tekst niet aan een nationaal-Israëlitische betekenis te denken.

Van het grootste belang voor het juiste verstaan van Hand. 3 : 21 lijkt mij Mc. 9 : 12 (par. Mt. 17 : 11) door het verband, waarin daar Mal. 3 : 23 wordt geciteerd.

Mc. 9 : 12 wordt direct na de verheerlijking op de berg gesproken. Jezus heeft juist zijn discipelen verboden te spreken over wat ze gezien hebben, voordat de Zoon des Mensen uit de doden is opgestaan. De discipelen vragen dan: „Zeggen de Schriftgeleerden niet, dat Elia eerst moet komen?” M.a.w.: Opstanding is een gebeuren, dat behoort tot het

Nieuwe Rijk. Maar de schriftgeleerden zeggen steeds, dat vóór de komst van dit Rijk, Elia moet komen om het aan te kondigen. Jezus antwoordt dan: Elia kómt én zal alles „herstellen”, maar ik zeg U, dat Elia al gekomen *is* en veel geleden heeft. Zó zal ook de Mensenzoon moeten lijden. De discipelen begrijpen dan, dat Jezus hiermede op Johannes de Doper heeft gedoeld.<sup>1)</sup>

Ἀποκαθιστάναι heeft hier πάντα als object. Een ruimere betekenis dan de religieus-ethische in Mal. 3 : 23 ligt voor de hand. Billerbeck<sup>2)</sup> merkt dan ook bij Mt. 17 : 11 op, dat waarschijnlijk de uitdrukking Ἀποκαθιστάναι, in de tijd omstreeks het begin van onze jaartelling, alles heeft samengevat, wat men van de terugkerende Elia verwachtte.

De verwachting van Elia's wederkomst heeft in de Joodse wereld van die tijd een grote rol gespeeld. Het Nieuwe Testament geeft daarvoor althans verschillende aanwijzingen<sup>3)</sup>. Als de afgezanten van de Farizeeën b.v. volgens Joh. 1 : 20, 21 vragen naar de werkzaamheid van Johannes de Doper, dan vragen ze: Zijt ge de Messias? Zijt ge de Elia? Of de profeet? Als Herodes (Lc. 9 : 7) naar Jezus vraagt, vertellen sommigen hem, dat deze man de Elia is. De woorden voorafgaande aan Petrus' belijdenis te Caesarea Philippi zijn hier ook zeer kenmerkend (Mc. 8 : 28 en par.).

En Jezus' uitroep aan het kruis (Mt. 27 : 46): Eli, Eli, lama sabach-thani, doet sommigen onder de omstanders opmerken, dat hij Elia te hulp tracht te roepen.

Uit deze teksten, die in hun verband slechts terloops op een Elia-verwachting zinspelen, kunnen we concluderen, dat het volk een Elia verwachtte; Ἀποκαθιστάνειν was blijkbaar een gangbare uitdrukking om de verschillende facetten in diens werkzaamheid aan te duiden.

Wat Elia doen zou, was het Koninkrijk Gods voorbereiden — niet brengen. Vóórdat de grote Dag aanbrak, zou de aarde klaar gemaakt moeten worden voor zijn komst. Daar zal een vredesgezindheid moeten heersen onder de mensen (Mal. 3 : 23), daar zal óók verlichting voor Israël komen (Jes. Sir. 48 : 10-11). Hoe men dit ook verder uitwerkte, steeds werd het moment van de voorbereiding op het oordeel en volgende heerlijkheid uitgedrukt in Ἀποκαθιστάναι.

In Mt. 17 : 11 (ook in Mt. 11 : 14) wijst Jezus aan Johannes de rol toe van Elia. Zijn boeteprediking vormt de inleiding en de voorbereiding tot de komst van het Rijk, dat Jezus bij Zijn verheerlijking in de opstanding brengen zal. Opstanding vormt het begin van de Nieuwe Aeon. Dat hebben de discipelen goed beseft. Vandáár hun vraag naar Elia. Vandáár Jezus' wijzen op Johannes.

Deze beschouwingswijze schijnt mij verhelderend te werken bij de exegese van Hand. 3 : 21.

De eschatologische spanning in de eerste hoofdstukken van Handelingen is onmiskenbaar:

---

<sup>1)</sup> Zie hierover uitvoeriger: Alb. Schweitzer „Messianitäts- und Leidensgeheimnis”, Tübingen—Leipzig, 1901, blz. 43-44.

<sup>2)</sup> Strack-Billerbeck: „Kommentar aus Talmud und Midrasch”, deel IV, blz. 792.

<sup>3)</sup> Zie voor buiten-N.T.-ische aanwijzingen: Strack-Billerbeck op. cit. en E. Schurer, „Geschichte des Jüdischen Volkes”, I, blz. 610 v.v.

De Geestuitstorting wordt opgevat als een teken van het aanbreken der laatste dagen (2 : 17). Men moet de naam des Heren (= de bij de opstanding verheerlijkte Jezus, die zich daarin als Messias manifesteerde) aanroepen, om behouden te blijven (2 : 21), men leeft in gemeenschap van goederen (2 : 45 v.v.) en vele tekenen geschieden in Jezus' naam door de apostelen. Ook de in 't begin van cap. 3 beschreven genezing is een bewijs voor de op aarde werkende kracht van den Verhoogden Jezus van Nazareth.

In Hand. 3 : 19-21 wordt ons nu de komst van Jezus, als de Christus op de wolken des hemels voorspeld. De parousie staat voor de deur; het is zaak zich nu snel voor te bereiden. Daarom staat er in vs 19: Bekeert U en komt tot inkeer, opdat de tijden der verademing komen. Die bekering is de hoofdvoorwaarde voor de ἀποκαταστάσις, die immers bestaat in het brengen van een vredige, harmonieuze toestand. En als de aarde door de ἀποκαταστάσις is voorbereid, komen de tijden van verademing, waarin de Christus komt om Zijn Rijk te brengen. Αποκαταστάσις παντων (verg. het παντα in Mt. 17 : 11) is dus geen synoniem van de ἀναψυξις, en duidt niet de werkzaamheid van de Messias aan, maar vormt de voorbereiding daartoe.

Dit heeft dus overeenkomst met het door de Synoptici geleerde, maar ook één groot verschil. Volgens de synoptici is de voorbereiding er reeds geweest; Johannes de Doper heeft zijn voorloperstaak volbracht. In Handelingen staat de voorbereiding nog voor de deur; Johannes' naam wordt er niet bij genoemd.

Dit lijkt mij te verklaren uit het verschil in Parousieverwachting tussen de Synoptici en de Handelingen, geheel voortvloeiend uit de veranderde situatie <sup>1)</sup>. Jezus' opstanding was voor de discipelen het teken van het Nieuwe Rijk. In de opstanding begon de Nieuwe Aeon, direct daarna zou Jezus weder komen op de wolken des hemels en zich als Mensenzoon openbaren. (verg. o.a. Mt. 28 : 7, Mc. 16 : 7).

De opstanding kwam, de parousie niet. Men heeft zich vergist in 's Heren wederkomst. Toch werkt Jezus door tekenen op aarde; men wéét, dat Hij de Messias is. Zal hij toch komen, om zijn Rijk nu volledig te brengen? Zal hij Zijn plaats ter rechterhand Gods verlaten, om ten tweede male op aarde te komen? Gesterkt door de tekenen gelóóft men het. Eén ding is daarbij zeker: Het ἀποκαθιστάναι van Johannes is niet voldoende geweest, een nieuwe voorbereiding zal nodig zijn. Door een nieuwe Elia, door een tweede Johannes? De schrijver laat het in het midden en gebruikt het substantief ἀποκαταστάσις, waarbij hij het subject niet hoeft aan te geven.

Hij spreekt zich niet uit over de vraag, of een tweede Wegbereider des Heren zal komen. Wel is hij ervan overtuigd, dat bekering nodig is, en wel direct. Zonder ἀποκαταστάσις παντων géén tijden der verademing, géén komst van de Christus. Dit is de boodschap van Hand. 3 : 21: ἀποκαταστάσις is een voorbereiding van de kant van de mens, om de glorieuze wederkomst van Jezus Christus in te leiden.

*Leiden.*

M. DE JONGE.

<sup>1)</sup> Vergelijk bij het volgende de werken van Albert Schweitzer en Dr. H. J. Heering: „De opstanding van Christus”, Amsterdam 1946, blz. 64.



# Philologische en Psychologische Theologie

't Mag veel op elkaar lijken, op de klank af, maar in wezen is het een heel groot verschil. Om met een element te beginnen, dat het meest op de voorgrond treedt: de eerste is permanente werkelijkheid, de tweede nog geen reële mogelijkheid. De theologie die we bezitten, met name in ons protestants Nederland, is vrijwel als *philologische theologie* te karakteriseren. Want de letterkunde, met name de classieke, speelt er een bijzonder grote rol in, geeft er eigenlijk de toon in aan. Niet zonder reden! Theologie is immers de leer aangaande God, de wetenschap over de relatie tussen God en de mens, en juist naar Reformatorisch belijden komt deze tot stand en wordt ze gekend door de openbaring, en deze openbaring geschiedt door middel van het woord. En wel het woord van de Bijbel, dat uit een Semitiesche taal via de Grieks-Romeinse classieke talen en dito culturen in de historie tot ons kwam en komt. Hoezeer hierbij enerzijds de vrijmachtige werking van Gods Heilige Geest erkenning vereist, dit doet niet af aan het feit, dat dit anderzijds evenzeer het geval is met het woord als middel.

Erkenning van dit feit en waardering hiervan hebben ertoe geleid, dat de theologische studie philologisch van opzet en karakter is, inclusief haar vooropleiding. Einddiploma gymnasium en wel van de alpha-afdeling is immers nodig om theologie te studeren. Dat wil zeggen: taalstudie in de uiterste consequentie die er bestaat, en dat is nogal wat. Immers de classieke talen, Latijn en Grieks, beheersen het gymnasium, en in genoemde afdeling in extreme vorm. Gezien het grote aantal lesuren, dat hieraan binnen de schooluren wordt gewijd en werkuren, dat hiertoe buiten de schooluren wordt opgeëist, gezien vooral de grote, zo niet overgrote waardering die hieraan proportioneel temidden der overige vakken wordt gehecht, kan men gerust zeggen dat de classieke talen het leeuwendeel van tijd, kracht, interesse en inspanning gedurende minstens 6 leerjaren voor zich opeisen. De jaren van puberteit en adolescentie namelijk, die men gerust als de beste leerjaren mag kenschetsen, omdat het geheugen nog op volle kracht is en het verstand reeds dermate ontwikkeld, dat het zwaardere problematiek kan verstaan. Maar hiermee zijn we er nog niet, want ook van de overige vakken is nog een groot deel aan taalstudie gewijd: Nederlands, de drie moderne talen, en de beginselen van het Hebreeuws. En na de classieke talen wegen deze vakken (behalve het Hebreeuws) het zwaarste. De andere vakken mogen leven van de overgeschoten kruimeltjes, en dat is niet veel. Want ook gedurende die lesuren en werkuren is de interesse nog zozeer gespannen op de talen, dat menige thema in deze uren zijn vorm heeft gevonden, en heel wat grammatica en woordjes hierin zijn geleerd. De beste belangstelling voor vakken als biologie en geschiedenis (om van de wiskunde nog maar te zwijgen en zeker van vakken als tekenen of gymnastiek) wordt geabsorbeerd door de talenpolyp, deze moloch voor den a.s. Evangelieprediker.

Hierbij moet nog op een omstandigheid gewezen. Taalstudie heeft verschillende zijden. Hieronder vallen niet alleen speciaal de concreet zakelijke zijde, de grammatica, de zakelijke woordenkennis, en de kunst van het formele vertalen, maar ook de significa, de taalphilosophie en de taal-

psychologie, en wat hieronder zou vallen te noemen, een aantal moeilijker te definiëren en te rubriceren verschijnselen en normen inzake taal en taalgebruik, die we alle onder de psychologische kant van de taal zouden kunnen samenvatten. Maar deze kant komt juist het minst tot zijn recht in de opleiding van den theoloog, zowel voor als op de universiteit. Het is dus in zijn extreem-formeel-taalkundige kant, dat de taalstudie wordt beoefend, en zo weinig mogelijk naar de meer algemeen culturele en vooral psychologische zijde.

Gedurende de theologische studie zelf wordt het niet veel anders. Vooral de eerste jaren blijft de philologie het beeld grotendeels beheersen: het meest voor het propaedeutisch: Hebreeuwse taal. Ook nog voor het candidaats: O. T. en N. T., waarbij de taalstudie op z'n minst nog de schering, zoniet tevens de inslag is. Ook nog enigszins bij het kerkelijk voorbereidend, Biblica en zelfs nog bij 't proponentsexamen met z'n capita. En waar ook dogmen-historie en dogmatiek en in bepaalde gevallen de godsdiensthistorie veelal gebruik maken van teksten in de classieke en oosterse talen, moeten we constateren, dat de philologie dermate het stempel heeft gezet op de theologische studie der a.s. predikanten, dat we menen, deze gevoegelijk te kunnen karakterizeren als: philologische theologie. Dit is m.i. het constateren van een feit, dat men, los van welke positieve of negatieve waardering, wel algemeen zal erkennen.

Ook wie een andere opleiding wenselijk zou achten, zal toch moeten beginnen met de erkenning van het betreffelijk recht van de bestaande. De oorzaak werd hierboven reeds genoemd. Daar het Gode behaagd heeft, door het woord tot ons te komen, verdient dat woord de nodige aandacht en studie. Een theologie die dit zonder meer zou willen ecartëren, zou hiermee aan een groot euvel mank gaan, indien ze al theologie zou mogen heten. Maar hiermee is allerm minst gezegd, dat de philologie in elke theologie de overheersende plaats moet innemen die ze hierin thans inneemt. Er zijn n.l. nog enige andere pretendenden voor de tijd en aandacht der a.s. predikanten. Die ook hun rechten hebben en dienen te laten gelden. Hun rechten, omdat ze, evenals trouwens de philologie, alleen door factische erkenning hiervan de gelegenheid hebben hun (dienende) taak te vervullen voor de kerk. Te noemen vallen o.i.: de historische theologie, de systematische, de praktische en de psychologische. De historische vaart thans zowat mee in het kielzog der philologische, al blijft dit een vrij pover bestaan. De andere komen in het geheel niet tot hun recht. Dit is een publiek geheim. Anderen mogen pleiten voor de juiste waardering en beoefening der systematische theologie, laat thans iets gesproken mogen worden over de praktische, liever de psychologische of paedagogische theologie. Deze verkeert nog (of misschien moet zelfs gezegd: nog niet!) in nuce.

Onder *psychologische theologie* willen we een aantal onderling samenhangeende vakken en zijden daarvan samenvatten, die tendele nog betreffelijk nieuw zijn, tendele in de laatste decennien een nieuw gelaat hebben gekregen. Te denken valt b.v. aan de filosofische en algemene psychologie, ontwikkelings (jeugd)-psychologie, denkpsychologie, karakterologie, analytische psychologie, typologie der wereldbeschouwingen, sociale psychologie, parapsychologie, godsd. ps. en sociologie, en vooral de paedagogiek in zijn verschillende aspecten, waaronder speciaal ook de sociale en de godsdienstige paedagogiek naar voren komen en de didactiek van het godsd. onderwijs.



Dit is een geheel anders georiënteerde en gestructureerde groep wetenschappen dan de philologische, bovengenoemd. Ze houden zich bezig met de mens in zijn wezen, aard en verschijning, en de verschijnselen, die zich in het menselijk leven en samenleven voordoen. Er zijn descriptieve, maar ook normatieve zijden aan. Er zijn kanten die in aanraking komen met de medische, juridische, philosophische, historische studie, maar ook met de philologische, b.v. taalpsychologie en denkpsychologie. Afzonderlijk vallen nog te noemen bepaalde practische kanten, zoals didactiek, jeugdleiding, zielszorg e.d. (de lijn is adlibitum door te trekken in de richting van de practijk).

Het is bekend, dat mannen als Prof. Dr J. H. Gunning Wzn. en Prof. Dr Ph. Kohnstamm decennien lang hebben moeten strijden om de publieke erkenning van de paedagogiek als wetenschap aan de universiteiten, en een (zij het dan nog uiterst bescheiden) plaats hiervoor. Minder bekend is, dat aan sommige universiteiten in Amerika reeksen leerstoelen zijn voor allerlei onderdelen van de paedagogiek. Duidelijk is in ieder geval dat dit een andere aanpak is van de theologie, die mogelijk is, dan de philologische, die voorhanden is.

Wanneer men nu het pleit zou voeren om de theologische studie van de philologische naar de psychologische zijde over te schakelen, zou men zeker op vrij grote weerstanden stuiten. Niet alleen omdat men dan dadelijk reeds het odium op zich zou laden het betrekkelijk recht dier philologische opzet bovengenoemd te miskennen, maar ook omdat de psychologische instelling in de theologische studie reeds een begin van uitvoering heeft gehad, maar dat juist minder gelukkig is geweest. Wat uit het tijdperk vóór de doorwerking der dialectische theologie inzake Religions-psychologie en Religionspädagogik tot ons kwam, zowel van Duitse als van Angelsaksische kant, heeft tot een relativering der Bijbelse boodschap geleid, die we niet terug wenssen. En sindsdien dragen de psychologische en paedagogische inwerking op de theologie dit odium.

Toch: het misbruik neemt het gebruik niet weg. En iedere nieuwe wetenschap moet eerst de kinderziekten doormaken, en met dwaling en correctie zijn weg vinden. Het zou voorbarig en oppervlakkig zijn om na een enkele minder gelukkige poging zich voorgoed te laten afschrikken. Zonder psychologische theologie komen we er evenmin. Heel de problematiek van de verstaanbaarheid van het woord der prediking, waar de keur der kerk mee worstelt, hangt hiermee samen, indien ze al niet hierop teruggaat. De theologie is in haar brede stroom te eenzijdig philologisch, zakelijk philologisch georiënteerd, om de brede stroom van het hedendaagse culturele leven daar te ontmoeten en zo te ontmoeten, dat het tot het reële contact komt dat nodig is om tot het wezenlijke gesprek en tot de wezenlijke prediking te komen.

Om aan te tonen hoe ontoereikend de bestaande eenzijdig-philologisch georiënteerde theologie onzer universiteiten voor het predikantswerk is, behoeven we slechts enkele dingen in herinnering te brengen, die van algemene bekendheid zijn. Of men de opkomst nagaat van het nationaal-socialisme in Duitsland uit boeken van Prof. Mennicke, Denis de Rougemont of andere, dan wel de gang van het socialisme in Nederland bestudeert, of men de uitwerking der kerkelijke prediking in het oog vat, dan wel de aanspraak ter catechese of in de persoonlijke zielszorg, vrijwel voortdurend



blijkt dat niet de exegetisch-dogmatisch best verantwoorde en gedocumenteerde rede de schare overtuigt, maar dat het heel andere factoren zijn, waarvoor ze vatbaar is. Nu kunnen we wel in een zeker besef van eigenwaarde volharden in onze gang en zeggen: dit is toch het beste, maar met deze oratio pro domo blijven we ten slotte alleen staan. De waarlijk dienende houding die de kerk vraagt en de echt wetenschappelijke ootmoed vergen dat we met openheid zullen vragen waar zelfcritiek nodig is en soms andere wegen, die ons nog ontgaan zijn, moeten worden gezocht en bewandeld.

De bestaande philologische theologie moet stellig blijven bestaan en doorwerken. Maar ze moet de enige niet zijn. Naast zich heeft ze een ander type theologie nodig, dat we het psychologische zouden willen noemen. Deze beide moeten in nauw contact met elkander staan. En hiertussen in moet een mengvorm van beide worden gevonden, die, stoelend op beide typen in hun zuivere vorm, gebruikmakend van de voortdurende stimulanties, resultaten en ervaring van beide, zowel materiëel als formeel (methodisch), de merites van beide kan verenigen en hierop de practische theologie bouwen die we nodig hebben om het woord te spreken, waarbij het niet als onverstaanbaar blijft steken, maar mag brengen tot die wezenlijke ontmoeting, die nodig is.

Concreter: men zou vermoedelijk moord en brand schreeuwen wanneer men in alle ernst zou willen voorstellen theologen op te leiden voor de prediking, die geen classieke talen hadden bestudeerd. Maar er is minstens evenzeer reden voor deze uitroep over theologen, die geen psychologie hebben bestudeerd. En juist het feit, dat wij allen zonder uitzondering de philologisch-theologische opleiding hebben ontvangen en hoogstens daarbij en passant soms iets aan de psychologische vakken hebben gedaan, maakt ons reeds bij voorkeur eenzijdig bevooroordeeld voor wat we ontvingen en tegen wat we hebben gemist, en bezwaarlijk instaat hierin vrij te oordelen.

Hoe deze dingen in de practijk hun vorm zullen moeten vinden hangt mede af van een aantal interne en technische factoren, waarover wij niet vermogen te oordelen, maar die in de dagelijkse leiding der theologische studie zullen moeten worden bestudeerd en beslist. Maar met nadruk willen we hier wijzen op het feit dat het nodig is naast het bestaande type van theologie, het philologische, een ander te stellen, het psychologische, opdat hieruit een nieuwe mengvorm zou ontstaan, die nieuwe perspectieven biedt. Hoever immers de theologie en prediking, zelfs in de meest geavanceerde vormen, afstaan van het reële leven en de vatbaarheid der mensen, daarvan ervaart men voortdurend de ontstellende bewijzen. Maar ook zien we, hoe veelbelovend werkgemeenschappen zijn, waarin theologen met andere bestudeerden, met name in psychologische richting, samenwerken.

Dat iemand thans met deze dingen naar voren komt is natuurlijk niet toevallig. Dit gebeurt in de verwachting dat hiermee uiting wordt gegeven aan een gevoel, dat bij velen leeft. Omdat men de steriliteit heeft gezien van een sublieme geleerdheid, door eminente toewijding verworven, maar die zijn doel voorbij schiet en anders gericht behoort te zijn om tot vruchtbaarheid te komen. Natuurlijk hangt dit samen met een verschuiving in denken en wetenschapsbegrip, waarvan ieder onzer veel meer object dan subject is, maar waaraan we toch, misschien goeddeels onbewust, deel hebben. Het bovenstaande tracht de aandacht te richten op de nodige vormverschuiving, althans als aanvulling, naast de bestaande oudere vorm, om de practische ruimte te krijgen voor de studie, waarvoor thans de wezenlijke mogelijkheid is ontstaan.

Dr P. TEN HAVE.

# Grensoverschrijding.

1. Men kan telkens lezen en horen, dat dit en dit niet te *scheiden*, wel te *onderscheiden* is. Wat er bedoeld wordt, begrijpen we dan wel, maar *is* het wel zo? Is het niet, alleen al tengevolge van het feit, dat het denken als dynamisch en dialectisch proces, chronologisch verloopt, zó, dat elke onderscheiding noodzakelijk een *scheiding* betekent? Het denken over een onderwerp kan niet anders, dan dit onderwerp of de onderwerpen, waar het zich mee bezig wil houden, gescheiden denken. De chirurg kan niet anders dan scheidend denken over ledematen. Wanneer men zegt, dat „het geheel toch op de achtergrond blijft staan”, kan men niet anders bedoelen, dan dat die achtergrond alleen maar zicht- en denkbaar is, wanneer en zolang de onderdelen nog besproken moeten worden, of reeds onder de aandacht geweest zijn.

Staat een object ons al een ogenblik „voor den geest”, dan zal het in het denken er over automatisch uiteenvallen in delen en détails. Denken kan nooit anders dan partiëel denken zijn, wil het „denken over iets” zijn.

2. Men bedoelt en wil natuurlijk met het denken volledig zijn en zijn onderwerp ten einde denken. M.a.w. men wil een *geheel* bieden. Maar het is duidelijk, dat dit niet *bieden*, maar speculeren en suggereren is. Immers ook het denken over de delen verloopt partiëel. Zo raakt het *geheel* steeds verder op de achtergrond en de denker kan alleen nog maar hopen, dat „het den lezer of hoorder duidelijk zal zijn”.

Alvorens systematisch te denken, kan men de grenzen van het geheel wel zien en voelen, maar het denken zelf zal onmiddellijk de grenzen uit het oog verliezen en ze naar alle kanten overschrijden.

Ik ontken dus niet, dat er intuïtief, onderbewust, een gevoel een vermoeden van het *geheel* kan zijn; maar wèl dat over dit geheel adaequaat te denken zou zijn.

3. We nemen aan dat alle mensen denken en dus het sub 1 en 2 gezegde algemeen menselijk is. Men denkt over *iets*. Dit „iets” is aanwezig, abstract of concreet. Het bestaat, hoe en waar dan ook. Of een begrip nu voorstelbaar is of niet, of een begrip illusie is of niet, het wordt gedacht; dit is voor ons betoog voldoende. Maar zodra men over dit „iets” gaat denken, valt het chronologisch in splinters uiteen, splinters die bij nader toezien weer uiteenvallen. Toch zal iedereen menen met zijn denken en spreken dit *iets* aan anderen te kunnen meedelen. Dit is dus *speculatie*, waarbij men bewust of onbewust vooronderstelt, dat er een „correctie” optreedt. Al denkend en pratend zal het geheel wel (weer) tevoorschijn komen.

Is dit inderdaad zo? Treedt er een correctie op, waardoor het resultaat het „*iets*” is, dat wij zeggen wilden, dan is het denken in zoverre overbodig, dat men kan volstaan met te beschrijven wat men ziet en weet. Immers hoe lang men ook denken en spreken zal, nooit vermag men meer te geven, dan het *iets* (waarvan men uit is gegaan).

Treedt er geen correctie op, omdat het denken alleen maar splinters oplevert, dan is het denken waardeloos.

Andere mogelijkheden zijn er niet. Het denken is of overbodig of waardeloos. Tenminste voor zover het meent meer te kunnen dan mededelen. Het kan b.v. niet „aannemelijk maken” of „bewijzen”. Men kan zeggen dat „aannemelijk maken” en „bewijzen” niet meer is dan mededelen, wat de ander (ik denk aan een gesprek) of ik zelf (ik denk aan de monoloog) *reeds* weet.

Noemen we het (intuïtieve) weten van het bestaan van *iets* (abstract of concreet): *gelooven*, dan is het denken de functie van den mens, die dit geloof wil bekend maken en „uitwerken”.

Meer dan weergeven en mededelen vermag die mens niet. „Uitwerken” en „aannemelijk maken” betekent grensoverschrijding naar het oneindige.

De stelling nu, waarover ik enkele opmerkingen wil maken, om haar aan U mede te delen, zoals ik geloof dat zij waar is, is als volgt te formuleren:

*zodra de beoefenaar van een bepaalde wetenschap over die wetenschap begint te denken of te spreken, overschrijdt hij de grenzen, welke het object van die wetenschap hem van te voren stelt.*

4. Krachtens het voorafgaande is het duidelijk, dat een en ander wel te illustreren, maar niet te bewijzen is. Bewijsvoering zou betekenen: de grenzen van wat ik bedoel, overschrijden. Wellicht zou met een „logische bewijsvoering” het bovenstaande reeds te ontwrichten zijn. Maar zou een dergelijke logische bevrediging de negatie van het emotionele denken moeten betekenen? Met Maier <sup>1)</sup> geloof ik dit zeker niet.

Ik geef dus thans enkele illustraties en suggesties van het „iets” dat mij „voor den geest staat”:

5. In zijn „Rangorde van geestelijke waarden”, neemt Leenderts „existentie” aan en gaat nu in de geestelijke waardering deze existentie aanwijzen. Het „geheel” staat hem voor den geest en gaat hij nu bij zijn lezers suggereren door de rangorde van geestelijke waarden te bepalen. Vgl. p. 23.: Existentiephilosophie wil *DE* existentie beschrijven, na aangenomen te hebben, dat er „existentie” is. Op p. 61 lezen wij: „alle zedelijke waarden hebben haar grens; maar denken over een waarde leidt automatisch tot een veralgemening”. Iemand staat het duidelijk voor den geest, dat iets *goed* is voor hem. Het denken over dit voor-hem-goed-zijn, overschrijdt alle grenzen van milieu, klimaat, omstandigheden, aanleg etc. en hij „concludeert”, dat dit iets „goed” voor iedereen is. *Mutatis mutandis*: „ik geloof aan het bestaan van God” als persoonlijke uitspraak, wordt *gedacht* als: *alle* mensen moeten aan God geloven. (Over de realiteit, die het geloof weergeeft, spreken we afzonderlijk. h.l. gaat het alleen om het feit van de veralgemening, die de individuele grenzen overschrijdt).

6. Sprekend over het gebed, kan men altijd de mening horen, dat wij „onze noden” voor God neerleggen. Maar dan wordt vergeten, dat wij *onze* voorstelling van die nood alleen maar voor God neerleggen. Immers het is duidelijk, dat God alleen weet of wij in nood zijn en welke die nood is.

---

<sup>1)</sup> H. Maier: „Psychologie des emotionalen Denkens”, 1908, 1e en 2e hoofdstuk vooral.



Denkend over onze situatie, overschrijden wij de grenzen, waaraan onze waarneming gebonden is, en suggereren wij ons en anderen „onze nood” te kennen.

Een soortgelijk verschijnsel is het gebruik van het woordje „men”, waar „ik” aan het woord is. De persoonlijke mening wordt in het denken tot de algemene. Vergelijk in dit verband de uitspraak van Aldous Huxley: Nobody makes generalisations about life unless they mean to talk about themselves.

„Ethiek” is dan ook de zó subjectieve voorstellingswijze van het leven en de wereld, dat zij als algemeen geldend voorgedragen wordt. Zij vergeet, dat het Denken doet, wat het leven zelf niet vermag, n.l. de dingen gescheiden behandelen. B.v. zelfmoord, doodstraf, militarisme, armenzorg, sexueel leven, etc. vinden plaats binnen een voor het denken onontwarbaar geheel van overwegingen.

7. Zo is het onmogelijk om, (wat toch a priori noodzakelijk blijkt en toegegeven wordt), „de Bijbel-als-geheel” in denken en spreken te verdisconteren. Iedereen denkt en spreekt wat *hij* uit die Bijbel gekozen heeft. En een ieder meent, dat „het geheel” wel tot zijn recht komt. Vgl. b.v. Schubart, die in zijn „De komende Europese mens” (p. 147 vlg.) het O.T. vangt met „iustitia” en het N.T. aan χαριτας gelijk stelt.

8. Wanneer Barth zegt (K.D. I, 1, 1932, S. 182): „Wir können wohl realistisch oder idealistisch, wir können aber nicht christlich denken”, zou hij na die uitspraak moeten zwijgen. Want welke theologie pretendeert niet christelijk te denken? Sterker nog, elke theologie meent zó christelijk te denken, dat zij spreekt „van God uit”. Vgl. b.v. Brouwer t.a.v. Paulus. (Bergrede, p. 95).

9. Deze illustraties suggereren toch wel heel sterk de conclusie, dat de structuur van ons denken, (n.l. vanwege zijn gebondenheid aan de tijd), voortdurend leidt tot het overschrijden van de grenzen, die het object van het denken, ons voorschrijft. Zonder meer is dit toch wel zonneklaar, wanneer de Zwaan zegt (Inl. N.T. III, p. 8) „te zoeken naar de grenzen van wat wij nog te weten kunnen komen”! En wanneer G. Horreus de Haas (Goed en Kwaad, p. 102) beweert: „Zover als inderdaad de grenzen reiken van onze redelijke wil — hoever zij reiken is maar ten dele vast te stellen — zover reikt onze verantwoordelijkheid die wij voor anderen en voor onszelf hebben te aanvaarden, zover reikt onze roeping ook tot de vrijheid der zelfbepaling. (N.B. Ik ben er mij van bewust de citaten uit hun verband te hebben gehaald. Maar het gaat om het vaststellen van automatisch begane grensoverschrijdingen in het denken.)

10. Maar, zo zal men zeggen, de bedoeling van de geciteerde schrijvers en genoemde gevallen is toch duidelijk? Dit betekent dan alleen maar, dat er inderdaad een zekere correctie optreedt: de bedoeling wordt duidelijk, of liever was al duidelijk vóór de schrijvers zich zetten tot het neerschrijven van hun gedachten. De bewijsvoering van den wiskundige is geen bewijsvoering. Het is het achter elkaar opnoemen van wat bekend is en het aansturen op iets wat hij van te voren weet.

11. Tengevolge van de grensoverschrijding, gaat de beoefenaar van een wetenschap méér geven dan zijn object. *G. van der Leeuw* geeft in zijn fenomenologie meer dan „descriptie der goddienstige feiten”. *W. James* meer dan „descriptie van geestelijke reacties” als hij in zijn „Varieties of religious experience” besluit tot „our mystical germ.” En *Eddington* geeft reeds in de titel van een zijner werken: „The Philosophy of Physical Science” meer dan „natuurbeschrijving”. Zelf zegt hij op p. 16 en 18, dat iedereen die de grenzen der natuurwetenschap overschrijdt, als „metaphysicus” buiten de natuurwetenschap komt te staan.

Men kan zelf bewust uit de onbewuste overschrijding der grenzen gaan leven, b.v. uit „het geloof, dat het geheel meer is dan de som der delen”, zoals A. Roland Holt het „surplus” noemt (Eigen achtergronden, p. 9). Maar dan ook consequent „dromen van het land waar dromen daden zijn.”

12. Maar laten wij niet den dichter introduceren in een theologisch tijdschrift.

Aangenomen dat het denken partiël verloopt en grenzen overschrijdt en aangenomen dat het zich „corrigeert” door een zekere projectie van de bedoeling, dan rijst toch de vraag of die correctie toereikend is om het leven zoals het is, (het geloof zoals het is), weer te geven. Loopt het parallel met het automatisch proces van geboorte, lief en leed, ziekte en dood? Of, m.a.w. boeken en preken werkelijk bij machte zijn het leven te beïnvloeden. Of, om concreter te zijn, de predikant in staat is te bewerken, dat de zwarthandelaar Maandag het zwart handelen achterwege laat. Of, om het voor ons betoog actueel te maken, de dogmatiek in staat is het alledaagse leven te beïnvloeden, zodat het zich wijzigt. Of het, om naar Barth's Prolegomena (Dogmatik, 1927 <sup>1)</sup>, S. 47f.f. te verwijzen, mogelijk en waar is zó existentiël te spreken, dat: 1e de ware verhouding van God tot ons „beleefd” wordt, en

2e. de existentie van den mens erdoor *gewijzigd* worden kan.

Barth spreekt op deze plaats over „Reden und Horen”, maar het leven van den fietsenmaker en den hoogleraar is meer dan praten en luisteren. Er is ook iets waardoor zij hun buien en luimen hebben, werken of niet werken etc. Heeft hier „der Mensch als Prediger” ook invloed op? Is zijn weergave van het „Wort Gottes” zó existentiël? Of is het bevestigend antwoorden op deze laatste vraag een grensoverschrijding van ons denken, dat zich (onbewezen) verbeeldt existentiël te *zijn*, zodra het het woord „existentiël” uitspreekt?

13. Niemand zal ontkennen, dat de bedoeling van elken prediker is het daadwerkelijke leven van zijn toehoorders te beïnvloeden. Maar men hoeft geen dominee te zijn om te weten, dat de teleurstelling (allereerst in eigen leven) schrikbarend is. Dat er van zichtbare bekering maar zéér weinig te bespeuren valt. Men hoeft geen diaken te zijn om te weten, dat het materiële leven van de gelovigen maar zéér weinig te maken heeft met wat dominee des Zondags zegt. Men hoeft geen bibliotheek van theologische werken te hebben om te weten, dat materiël en geestelijk

<sup>1)</sup> Prolegomena zur Kirchl. Dogm. 1932, § 3. —

bezit even traag zijn in het sluiten van een verbond als het vuur en het water. Maar dit neemt niet weg, dat elke preek maar weer opnieuw veronderstelt op het monsterverbond aan te sturen, door te doen alsof „het leven” adaequaat is aan de formuleringen, welke de prediker er aan geeft.

Op grond van het betoogde moet in de eerste plaats worden ingezien, dat de prediker, ook de allerbeste, niet meer doet dan suggereren, wat *hij* denkt over allerlei. En dan komt daarbij, dat het een onmogelijkheid is wat b.v. Brunner op bladzij 13 van zijn Dogmatik, I, poneert „das Ganze der biblischen Lehre und diese selbst in ihrer Ganzheit zu verstehen”. (Trouwens hoe wil Brunner dit zelf, wanneer hij op bl. 15 constateert, dat er niet „*één* leer van het Nieuwe Testament” is?) En in de derde plaats moet erkend worden, dat de gebeurtenissen, die het leven vormen, aan wetten en regels onderworpen zijn, die het denken eenvoudig niet *vermag* na te speuren!

14. Heb ik onder de vorige punten getracht aan te geven welke een ὕβρις aan ons denken in het algemeen en aan het prediken in het bijzonder eigen is en aan welk ijdel spel van sophismen wij derhalve ten prooi zijn, thans wil ik de blik richten op „het andere” dat toch ook zijn rol in ons leven speelt: het geloof en zijn realiteit. Immers het valt niet te ontkennen, ook al ontmaskeren wij ons denken nog zo terecht, dat er een zichtbare uitwerking van de geloofswerkelijkheid is. Ja, deze is er, maar dan zó, dat het ons ten enenmale onmogelijk is er adaequaat over te spreken. Ons behelpend met het modewoord „*existentiëel*”, zo moet worden gezegd: het geloof moet, wil het gelóóf zijn, *existentiëel beleefd* worden, maar het denken en spreken er over is *niet* *existentiëel*, omdat denken en spreken maar onbelangrijke onderdeeljes van onze existentie zijn. Daarom kan ook nooit door de ene individu een zuiver oordeel worden uitgesproken over het geloof van de andere individu. En daarom mag een prediker alleen dan prediken, wanneer hij *wéét* met *héél* zijn wezen te geloven. Dat is in geen enkele dogmatiek of ethiek of psychologie vast te leggen. Er valt hoogstens (maar dan alleen geldig voor den spreker) aanduidenderwijze over het geloof te spreken, in elk geval *nooit* adaequaat. Laat ons toch deze misvatting vooral laten varen. Het gaat in het spreken en denken over het geloofsleven om werkelijk *existentiële* grootheden óf om rationaliteiten. Een tussenvorm is er stellig niet. Waarom dan altijd maar weer gedaan alsof?

15. De gemaakte opmerkingen zijn het resultaat van mijmeringen in collegezalen en kerken, in kloosters en in de Communauté de Cluny. Wellicht zijn ze zeer aanvechtbaar, maar men bedenke dat het mij ging om „de klap, die de kerken Christus in het aangezicht geven door wel te zeggen in Hem te geloven, maar zich in zelfgenoegzaamheid op te sluiten en zich om de anderen niet bekommeren” (Prof. Kraemer in zijn afscheidscollege. Geciteerd uit de herinnering). Die zelfgenoegzaamheid n.l. is mede een gevolg van de mening, dat ons *denken* en *spreken* gelijk staan met de *existentiële* belijdenis van Jezus Christus.

Die belijdenis moet voorop gaan. Ik bad God om haar door dit artikel gestand te doen.

*Leiden, 1947.*

DOLF DEN TONKELAAR.



## Opmerkingen over Dogmatiek.

Het is niet zo eenvoudig om te voldoen aan een verzoek om een oriënterend overzicht te geven van de dogmatische vragen, die momenteel aan de orde zijn. O.a. worden de eerste-jaars-studenten genoemd, die aan zulke resumerende artikelen iets moeten hebben. De grote moeilijkheid is niet hierin gelegen, dat er niet genoeg vragen zijn. Integendeel: ze zijn er genoeg en de studie der dogmatiek is thans wel zeer boeiend. We komen in de dogmatiek allerm minst in aanraking met een terrein, waarvan we moeten zeggen: hier is alles zo goed als af. Neen, er is zòveel opnieuw in discussie, dat het soms heel moeilijk is van een bepaalde „stand” te spreken. Een overstelpende hoeveelheid literatuur staat ons ter beschikking over — om maar iets te noemen — eschatologie, verzoening, Christologie, sacramenten, verkiezing, rechtvaardiging, heiliging enz. De stof is zo omvangrijk, dat het gevaar voor studenten allerm minst denkbeeldig is, dat ze er in verdrinken. Men kan zelfs zeggen, dat het feitelijk technisch onmogelijk is het geheel in de studententijd te overzien, omdat er dan zeker van een examen in de eerste tijd niets zal komen. Ik herinner me uit mijn eigen studententijd (1922-1926) dat dit toen wel enigszins anders was. Men kon toen verschillende dingen overzien, zonder voortdurend te worden opgeschrikt door vele nieuwe publicaties. Men kon zich enigszins bezighouden met de wijsbegeerte, Roessingh lezen of Troeltsch (zijn Gesammelte Schriften). Men kon bijhouden, wat geleidelijk begon te verschijnen uit de kring der dialectische theologie: Barth en Brunner, artikelen in *Zwischen den Zeiten*. Later werd het moeilijker, toen Barth's dogmatiek begon te verschijnen en Brunner zijn omvangrijke werken over anthropologie en ethiek ging schrijven. En thans is er een „verleden” van ongeveer twintig jaar, zodat de weg voor studenten zeer moeilijk is geworden. Ik wil eerlijk verklaren, dat ik een bevredigende oplossing niet kan aangeven, juist ook omdat de publicaties menigmaal zo belangrijk zijn, dat ik het ook weer onverantwoord zou vinden, wanneer een theoloog zich in een zekere wanhopigheid zou gaan beperken tot zijn „minimum”.

Maar de „tijd” compliceert het probleem, nog afgezien van een eventueel doctoraal examen of van een zich snel willen begeven tot de reële „nood der kerk”. Hoe is het mogelijk zich te oriënteren in de belangrijkste vragen van de dogmatiek (Barth, Brunner, Bavinck, Heppe, Calvin) of in een belangrijk onderdeel? Worden we niet allemaal „specialisten”? Het kost heel wat tijd zich in te werken in de problemen der Christologie of de eschatologie. Of in de problemen, die door van Ruler aan de orde zijn gesteld: de vervulling der wet, de theocratie, de belijdenis, de gratia interna enz. Of zich in te werken in de vragen der eschatologie (Cullmann, Heim, Althaus, Holmström? Michaelis enz) of in de vragen rondom het thans opnieuw zo actuele vraagstuk van de verhouding tussen Rome en de Reformatie. Want als we ons bezighouden met de vragen der dogmatiek, dan zitten we vóór dat we er erg in hebben, ook direct in de vragen van de geschiedenis van het dogma. En dat is maar goed ook, want wie zich daarvan losmaakt, zit meestal al heel gauw in het moeras. Wie zal zich een zuiver oordeel kunnen vormen over de rechtvaardiging door het geloof, zonder zich met de Reformatie te hebben beziggehouden en wie zal de ontwikkeling van de theologie in de twintigste eeuw althans enigszins kunnen

volgen, als hij zo goed als niets weet van wat Schleiermacher en Ritschl eigenlijk hebben gewild? Ik zou zo nog lang kunnen doorgaan en daarmee weer kunnen meewerken aan de stemming der hopeloosheid, die studenten thans soms kan overvallen. En toch wil ik dat juist niet, omdat de vragen zo belangrijk zijn! Ik bedoel dat niet uit een puur theoretische belangstelling. Natuurlijk dat speelt ook een rol. Elk terrein krijgt een eigen bekoring, als we ons er enige tijd mee bezighouden, maar de vragen der dogmatiek raken het leven en de geschiedenis en de kerk.

Het gaat in de dogmatiek toch niet om een nieuwe gnostiek, om een gnosis voor ongewijden, die veel verder zijn dan de anderen. Ik meen te zien, dat er een kennelijke reactie bestaat tegen spitsvondigheden en Scholastiek, tegen speculatie en ongegronde deducties. Daaruit is ook te verklaren, dat er momenteel midden in de drang naar realiteit toch belangstelling bestaat voor de dogmatiek. Men voelt intuïtief, dat men er irrationalistisch niet komt en dat er een mogelijkheid bestaat met dogma en dogmatiek zich bezig te houden zonder de gordijnen van zijn dogmatische salon te sluiten en de wereld daarbuiten de wereld te laten. We komen in de dogmatische bezinning tegenover de Heilige Schrift te staan en hebben het besef, dat we heel ver verwijderd geraakt zijn van veel speculatieve gnosis, die ver boven de eenvoud der kennis uitging. In de Westminsterse confessie lezen we: „the whole council of God concerning all things necessary for his own glory, man's salvation, faith and life, is either expresly set down in Scripture or bij good and necessary consequence may be deduced from Scripture (Latijn: aut consequentia bona et necessaria derivati potest a Sacra Scriptura). Men zou kunnen zeggen, dat tegenwoordig dat „derivari potest” naar allerlei zijden in bespreking is. Of liever — want studies over de *methode* der dogmatiek verschijnen er niet veel — dat *in* de concrete dogmatische bezinning zichtbaar wordt in het besef van voorzichtigheid, die toch ook weer niet in irrationalistische afkeer van „kennis” wil ontaarden. Ik bedoel allerminst, dat er langzamerhand een uniforme dogmatiek aan het ontstaan is. Men vergelijkte slechts Barth- Brunner en Korff of Brouwer, van Oyen, Lekkerkerker en Bolkestein over de verzoening of de discussies over de kinderdoop. Maar in alles zien we het luisteren naar de H. Schrift in het geding en op de achtergrond. Enerzijds is de strijd met Rome weer opgelaaide en gaat het in het „gesprek” ook weer over den aard van het luisteren naar het woord Gods (Schrift-traditie; sola fide, sola gratia, Paulinisme, Jacobus, verdienste, genade enz.) en daarnaast binnen de grenzen van de Reformatie moet het ook wel gaan om dat luisteren, dat ons autonome construeren veroordeelt en den band tussen dogma en mysterie niet wil laten doorsnijden in een dogmatische „gearriveerdheid”, die terugziet op het Babel, dat wij gebouwd hebben.

Zo kunnen we dan soms de indruk krijgen, dat alles weer op de helling gekomen is. Maar midden in de dogmatische problematiek, waarin niemand „klaar” is, worden er allengs toch wel weer lijnen zichtbaar en raken we overtuigd, dat deze strijd toch allerminst zinloos is.

In deze strijd spelen tal van factoren een rol. Het is niet mogelijk al die factoren hier te bespreken. Maar wel mag in ieder geval op één factor — een gevaarlijke — de aandacht worden gevestigd n.l. de factor der reactie. We zien in het dogmatisch gesprek, dat aan de gang is, dat bijna niemand zich er geheel aan kan onttrekken. Reactie is ook onvermijdelijk tegenover



wat men meent te moeten afwijzen, maar in z'n reactie gaat men soms weer doordraan naar een andere eenzijdigheid, waardoor het gesprek met onvruchtbaarheid wordt gelagen. Een felle en bewogen reactie kan soms „blitzartig“ een gevaarlijke situatie onthullen en ontmaskeren. Paulus heeft ook nog al eens bewogen gereageerd en Augustinus en Calvijn en Luther en Kohlbrugge, maar juist in de reactie is het nodig de geschiedenis te beschermen tegen nieuwe verwarring en er voor op te passen, dat de ander voor het religieus motief der noodzakelijke reactie niet gesloten wordt door onze hantering van het reactie-motief. Ik denk — zonder dit nu uit te kunnen werken — aan een recente discussie over de genade, waarin fel gereageerd werd van beide zijden in verband met de genade als „favor dei“ en in het roepen om het „ontologisch“ element in het werk des Geestes. Zulk een discussie loopt dan gevaar weer te verzanden en dat is jammer. Waakzaamheid tegenover ongehalteerde reactie heeft niets te maken met een compromis. Als Dr de Vogel slechts een accentverschil ziet tussen Luther en Trente (reeds in 1939) dan gevoelen we, waar een „synthetisch“ denken in de leer der rechtvaardiging ons brengen kan, maar ook zonder compromis moet het mogelijk zijn naar elkaar zuiver en aandachtig te luisteren en... dogmatische bezinning heeft ook een sociale tendens (verstaanbaarheid, helderheid van inzicht in het einddoel, erkenning van gevaren van eigen eenzijdigheid). Ik heb persoonlijk de indruk, dat we ons nog te veel door reactieve momenten laten leiden en dat we er slecht langzamerhand boven uit kunnen komen. De dogmatiek heeft hier zelftucht nodig en als ze deze niet aanvaardt, dan gaat ze een troosteloze toekomst tegemoet. Juist omdat het meermalen nodig is scherp te reageren, is het tevens nodig ons te herinneren, dat Paulus bewogen strijdt tegen het jodaisme met z'n geraffineerde werkgerechtheid, maar ook weer accentueert, dat de wet heilig is en goed. In Paulus kunnen we altijd weer zien de reactie — evangelische reactie — en bezonnenheid, juist omdat het niet gaat om de suprematie van zijn inzicht (tegenover dat van een ander) maar om het Evangelie.

\* \*

Er zijn veel factoren, die bij ons allen een rol spelen. Factoren van aanleg en ambitie, van milieu en contacten en — op een ander niveau — van kerk en bekennen. Soms is er een bijna gepraedijponeerd zijn voor „dogmatische exegese“, soms voor „revolutionaire exegese“. En we zoeken allen onzen weg door een woud van literatuur, waar niemand door heen komt. Is het bij deze stand van zaken toch nog wel mogelijk een verantwoorde weg te gaan? Kan ik een redelijk advies geven aan een student, die vraagt: wat moet ik nu lezen in de komende tijd, die me nog niet geheel in beslag neemt voor m'n examen?

Ik geloof, dat dit wel mogelijk is, zij het „in vrees en beven“. Allereerst zou ik willen waarochuwen tegen het alles tegelijk willen doen en weten. Men zal zich moeten beperken en via oriënterende studies moeten trachten zich een voorlopige indruk te vormen. Gelukkig zijn er vele oriënterende studies. Ik noem als algemene werken: F. Kattenbusch. Zeitenwende auch in der Theologie 1934 en vooral F. Holmström. Das eschatologische Denken der Gegenwart 1936, waarin een boeiend overzicht gegeven wordt van allerlei verwickelingen der theologie in onzen tijd onder één gezichtshoek.



Voorts (m.i. moeilijker te verwerken voor wie Barth zelf nog niet las) Barth's studie over de Protestantsche theologie der 19e eeuw.

Wat de speciale onderwerpen betreft, moet men ook een keus doen en. . . . *beginnen*. Ergens beginnen. Men kan denken aan het volgende: *Christologie* (W. J. Aalders. De incarnatie; Korff. Christologie); men kan ook eens gaan *lezen*: Anselmus. Curdeus homo? en dan van daaruit verder studeren. Meestal groeit dat vanzelf en haakt het een zich aan het ander vast! *Eschatologie*: P. Althaus. Die letzten Dinge, Oscar Cullmann. Christus und die Zeit 1946: *Anthropologie en hamartiologie*: P. Althaus. Paulus und Luther über den Menschen 1938 (vanuit dit boek komt men als vanzelf op Romeinen 7, Erasmus, Kohlbrugge, Reformatie enz); *Rechtvaardiging*: de preek van Kohlbrugge over Rom 7: 14 en K's woord tot Da Costa; Bavinck over de heiligmaking Dogm IV; de strijd tussen Kuyper en Böhl; Kuyper Inleiding: Werk van den Heiligen Geest; Böhl. Zur Abwehr) Woelderink. De rechtvaardiging uit het geloof 1941; Wilhelm-Albert Hauck. Calvin und die Rechtfertigung 1938; *Sacramenten*: Dankbaar. De Sacramentsleer van Calvijn; werken van W. Niesel over Calvijn enz; over de kinderdoop: F. J. Leenhardt. Le baptême Chretien. Son origine, sa signification (Cahiers theologiques 4, 1946). Wie met Barth bekend wil worden, kan onmogelijk diens gehele dogmatiek lezen, maar zal zich voorlopig wel moeten beperken tot een bepaald werk b.v. De Levende God (uitg. W. J. Aalders; preken en lezingen). Barth's Römerbrief is m.i. zijn moeilijkste werk. Maar er is ook nog zijn Philipperbrief. Voorts verschijnt thans van Jean Louis Leuba. Résumé analytique de la dogmatique ecclésiastique de Karl Barth I (Cahiers Theol. 12, 1945) en gaf Barth zelf een Grondriss der dogmatiek. De omvangrijkheid van Barth's werk maakt het echter moeilijk zich diepgaand te oriënteren. Brunner's dogmatiek verscheen in 1946 (Deel I) (de leer van God) o.a. met kritiek op Barth's verkiezingsleer.

Maar als ik dit alles overzie, begrijpt ik, dat ik stoppen moet. Ik bedoel slechts het eenvoudige te accentueren: dat we *ergens* moeten instappen, zoals men ergens in een bergbaan moet binnengaan. En dan niet te veel grasduinen, maar het „weinigere” *goed* doen. Juist dan zal de dogmatiek geen bedreiging gaan vormen voor de exegese. Dat vind ik juist het mooie in veel publicaties van heden, dat ze me direct naar de Schrift brengen. Ze dwingen als het ware niet boven de Schrift uit te gaan leven, maar opnieuw te luisteren, niet traditionalistisch en niet los van de kerk en haar belijden. Vanuit de dogmatiek van heden komen aan alle kanten de vragen naar voren, die oude, bekende schriftvragen voor onze aandacht brengen, concreet en soms in nieuwe vorm. Ik denk onsystematisch aan: Romeinen 9 - 11; Israël en de heidenen; verkiezing in Christus; Paulus-Jacobus (Newman, Dr de Vogel, Trente, analytische of synthetische rechtvaardigingsleer) Rom 1 en 2 (natuurlijke theologie; vaticaan's Concilie 1870; Barth-Brunner; analogia entis, analogia fidei) loon en verdienste (justificatie en geoordeeld worden naar de werken); Nah-erwartung in de Schrift (evangelien; Paulus; chiliasme) het werk van de Heilige Geest (vervulling; openbaring en existentie; gratia interna)

Het is waarlijk geen wonder, dat in de dissertaties van Bronkhorst en van Rules zo'n dankbaar gebruik gemaakt wordt van Kittels' woordenboek, een studiewerk, waarlijk niet alleen van belang voor exegeten.

En dan noem ik tenslotte nog: Rome. Ieder is er op eigen manier wel

eens mee bezig en dat is goed ook. Er is een complete nieuwe roomse literatuur aan het groeien in onze tijd. De discussie leeft op. Als ik goed zie, vooral over de genade en de natuurlijke Godskennis. Opnieuw zou ik willen zeggen: heel de Roomse dogmatiek bestuderen in jaren van voorbereidende studie is nauwelijks mogelijk. Oriënterend is — zo iemand er toe komt — nog altijd Bartmann of Pohle of Diekamp en uit den laatsten tijd: Schmaus. Een typerend boek is: Brocardus Meyer. Katholieke geloofsverdediging (Godsbewijzen enz). Natuurlijk ook de omvangrijke dissertatie van Groot over Barth en het werk van Dr de Vogel: *Ecclesia Catholica*. Alles komt in beweging, als we „ergens” instappen. De een komt misschien via Dr de Vogel terecht bij Newman's *Apologia pro vita sua* (thans vertaald), de ander via Anselmus bij G. Aulen (*De verzoeningsgedachte*) een derde wordt gegrepen door de prolegomena en verdiept zich in de achtergronden in de 19e eeuw. En we kunnen allemaal de weg wel eens kwijtraken. Het relativisme is een nooit uitgeschakelde bedreiging. Maar een weg zonder gevaren is er nu eenmaal niet. En het zijn de minste bergwegen niet, waarbij links en rechts ravijnen zijn. Hier is onze verantwoordelijkheid. Wie deze verantwoordelijkheid met vreugde op zich neemt, zal het verband met de kerk niet verliezen noch met het „bruisende leven”. De dogmatiek zal hem nog moeilijkheden genoeg bezorgen, maar wellicht ook vreugde, waarmee hij z'n naaste kan dienen. Kuyper schrijft ergens over het nachtwerken van studenten en voegt er dan aan toe, dat dit geen gewoonte mag worden en dat voor ernstige en diepgaande studie „versing van lucht voor de hersenen” nodig is (*Scolastica*) Men kan hier ook aan de „nieuwe dogmatiek” denken, die veel eist van onze concentratie. Maar wie er alleen maar een „tremendum” in ontdekt, moet toch op zoek gaan naar het „fascinans”. In de weg van deze „contrastharmonie” zal hij er voor bewaard blijven, dat zijn „hele wetenschappelijkheid bestaat in een hem uitgereikt stuk scheurpapier; een papier, dat levenslang een aanklacht blijft voor zijn consciëntie” (Kuyper).

G. C. BERKOUWER.

---

## *Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1948.*

Directeuren van Teylers Stichting en de Leden van Teylers Godgeleerd Genootschap delen mede, dat vóór 1 Januari 1947 op de prijsvraag: „De betekenis van Fr. D. E. Schleiermacher voor de theologie in Nederland” één antwoord is ingekomen onder het motto: „Credo ut intelligam”, geschreven in de Nederlandse taal.

Overeenkomstig het door het Godgeleerd Genootschap ingediende voorstel, besloten Directeuren aan dit antwoord de bekroning toe te kennen. Bij opening van het begeleidend couvert bleek de schrijver te zijn Ds P. J. van Leeuwen, predikant der Nederduits Hervormde Gemeente te Eelde.

Uitgeschreven wordt de volgende prijsvraag om beantwoord te worden voor 1 Januari 1950:

Gevraagd wordt een studie over de Joodse achtergrond van Oud-Christelijke instellingen en gebruiken.

Toelichting: bedoeld wordt een onderzoek naar de mogelijke of zekere herkomst van Oud-Christelijke instellingen en gebruiken in bepaalde gemeenten of kringen uit historische Joodse achtergronden.

Uitgeschreven blijft de volgende prijsvraag om beantwoord te worden vóór 1 Januari 1949:

Vertoont de tekst der kanonieke Evangelieën sporen van liturgische gebruiken?

De antwoorden moeten worden ingezonden vóór 1 Januari, opdat zij vóór 1 November daaraanvolgend beoordeeld kunnen zijn.

De antwoorden moeten in het Nederlands, Frans, Engels of Hoogduits met de schrijfmachine geschreven zijn. Zij moeten, zonder naam en alleen met een spreuk ondertekend, vergezeld van een verzegeld couvert, dezelfde spreuk ten opschrift voerend en van binnen des schrijvers naam en woonplaats behelzend, gezonden worden *aan het Fundatiehuis van wijlen de Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem*. Zij moeten vóór de bepaalde tijd in haar geheel worden ingezonden. Antwoorden, waaraan enig gedeelte bij de inlevering ontbreekt, zullen tot het dingen naar de gemelde ereprijs niet worden toegelaten.

Het programma van het Genootschap is op aanvraag bij Directeuren van Teylers Stichting jaarlijks omstreeks 15 November kosteloos verkrijgbaar.

---

## Boekbesprekingen.

Prof. Dr L. J. van Holk: „Vrijzinnig Christendom nu”. (Lankamp en Brinkman, Amsterdam, 1947).

Dit boekje is de gedrukte uitgave van een cursus voor de microfoon van de V.P.R.O., die de schrijver de vorige winter hield. Een zesde hoofdstuk werd toegevoegd. Wij spreken onze blijdschap uit over de verschijning van dit geschrift van Prof. van Holk. In een vorm, die een theoloog misschien te beknopt zal achten in verband met de diepgaande vraagstukken die hier aan de orde komen (noodzakelijk voor een radiocursus), maar die, naar onze stellige overtuiging, zeer velen in onze tijd zal weten te pakken door zijn bondigheid, zijn helderheid en zijn eenvoud, worden hier de centrale vragen van het Vrijzinnig-Christelijk geloofsleven gesteld en in het licht van de huidige situatie beantwoord. Achtereenvolgens: de Vrijzinnige geesteshouding (I), ons Godsgeloof (II), de bestemming van de mens (III), wat dunkt U van de Christus (IV), de betekenis der kerk (V) en de conflicten der samenleving (VI).

Prof. van Holk bezit de gave, naast de nuchtere en zakelijke stijl van het betoog, waar hij spreekt over de hedendaagse samenleving en daarbij niet nalaat op enige concrete en actuele problemen van gezins- en maatschappijleven nader in te gaan, ook een warm en innig religieus geluid te laten horen, waardoor dit geschrift betoog én geloofsgetuigenis wordt. Dit trof ons vooral in hoofdstuk II, waar de schrijver spreekt over de componenten van het Vrijzinnig Godsgeloof. In het hoofdstuk over de Kerk komt Prof. van Holk op voor een „laag-kerkelijke soepelheid” t.o. een „hoog-kerkelijke aspiratie”. Daarbij maakt hij enige rake en behartigenswaardige opmerkingen over waarachtige oecumeniciteit: „Kerken en richtingen moeten el-kander leren verstaan, *zoals zij zijn*” (cursivering van den Schr.). Dit geldt ook van de kerkelijke situatie binnen onze landsgrenzen, al kan de schrijver op dit alles, i.c. de situatie der vrijzinnigen in de Ned. Herv. Kerk, uiteraard niet dieper ingaan.



Het eigen standpunt, dat Prof. van Holk inneemt en dat op tal van plaatsen in dit boekje weldadig aandoet, komt in dit hoofdstuk over de betekenis der kerk bevrijdend naar voren. Zo noemt hij het retraite-werk als afzonderlijk element, dat wezenlijk tot de taak der kerk behoort.

Wij bevelen dit boekje graag aan en hopen dat deze cursus, in deze vorm uitgegeven, zo onder de aandacht van een bredere lezerskring zal komen. Tj.

„Katholicisme en de wereld van nu”.  
(Delftse uitgeversmaatschappij, Delft, 1947).

De Delftse R.K. Studentenvereniging „Sanctus Vergilius” heeft de goede gedachte gehad, het vijftal lezingen, door haar in de periode van Maart-April 1947 georganiseerd, waarin het Katholicisme met verschillende stromingen in de wereld van nu wordt geconfronteerd, te bundelen en uit te geven. Achtereenvolgens lezen wij hierin de houding van het Katholicisme ten opzichte van het Protestantisme (Dr H. W. van de Pol), het Humanisme (Prof. Dr J. J. M. van der Ven), het kapitalisme (Dr J. M. H. Brongersma), het communisme (Dr A. van der Wey) en het Amerikanisme (Dr B. H. M. Vlekke). De vijf schrijvers tekenen de stromingen, waarmede zij het Katholicisme confronteren, helder en bevattelijk; zij geven een duidelijke omlijning der begrippen en, waar zulks noodzakelijk is in het verband van hun betoog, een korte historische schets van het ontstaan der te bespreken levensbeschouwing. Dit laatste is vooral het geval bij de bespreking van de positie van het Katholicisme t.o. de huidige maatschappelijke stromingen, als kapitalisme, communisme en Amerikanisme.

Dr H. W. van de Pol, ook voor de lezers van dit blad geen onbekende (vgl. zijn artikelen resp. over Oecumene en Traditie), schrijft over Katholicisme en Protestantisme. In zijn bijdrage komt het wezen van het Katholieke geloof wel het scherpst tot uiting, uiteraard mede bepaald door zijn onderwerp. Wij vinden 't jammer, dat hij daarentegen een vaag beeld van het Protestantisme geeft, waar juist de andere schrijvers niet nalaten aan de levensbeschouwing, die zij hebben te bezien, inhoudelijk het volle pond te geven. In het bijzonder het Protestantse kerkbegrip achten wij onvoldoende weergegeven. Eveneens komt het cardinale punt, waarop Rome en de Reformatie andere wegen gaan, niet duidelijk tot zijn recht.

Zo zijn ook in de andere bijdragen punten te noemen, die gemist worden. Het geheel echter geeft een uitstekende en homogene indruk van de positie van Rome tegenover de stromingen, die zich op geestelijk en maatschappelijk gebied in de wereld van nu voordoen. Tj.

Prof. Dr. J. J. Fahrenfort en Dr. C. Cath. v. d. Graft. *Dodenbezorging en cultuur*, 2 delen. Ploegsma, A'dam 1947.

Hoewel geen strikt theologisch boek toch van betekenis voor den theoloog. Het eerste deel behandelt de dodenbezorging bij de natuur- en halfcultuurvolken en bij de cultuurvolken der Oudheid. Het tweede deel bij de volken van Europa, inzonderheid in Nederland. Beide delen bieden een schat van interessante gegevens over de dodenbezorging. Actueel is nog altijd het hoofdstuk over de crematie. Jammer is, dat vooral het eerste deel wat te veel aan een schoolboekje doet denken door een nogal dorre opsomming van het uitvoerige materiaal. Waarom niet de twee (dunne) delen in één band en dan ook in het eerste deel wat beter illustraties? Het achterwege laten van een lijst van geraadpleegde literatuur „ter besparing van papier” is eerst recht zuinigheid die de wijsheid bedriegt. Voor de belangrijke gegevens die beide delen ons bieden mogen we echter dankbaar zijn.

*Haarlem.*

S. L. V.

## *Rectificatie.*

Tot onze spijt vermeldden wij in onze bespreking van Thijssen: „Het Godsdiensstig Gesprek”, uitgave „Het Spectrum”, een foutieve prijs, n.l. /1.50. Dit moet zijn /0.65.

## Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Ds A. G. Barkey Wolf, De Evangelisten en hun geschriften. J. H. Kok, N.V., Kampen. 1947.
- Mr C. T. Bertling, Sociale werkelijkheid bij primitieven. J. B. Wolters Uitgeversmij. N.V., 1947.
- R. Boeke, Vrijzinnig Protestantse vraagbaak.
- Prof. A. M. Brouwer, Schrift en Kerkorde. A. W. Sijthoff's Uitgeversmij. Leiden. 1947.
- Bijdragen, uitgegeven door de Philosophische en Theologische Faculteiten der Noord- en Zuid-Nederlandse Jezuïeten. Deel acht. Afl. III. J. J. Romen en Zonen, Roermond. 1947.
- The Calvin Forum, Vol. XIII No. 5. Calvin College and Seminary. Michigan. 1947.
- Prof. Dr Oscar Cullmann, Weihnachten in der alten Kirche. Heinrich Majer Verlag, Basel. 1947.
- Dr. P. H. Esser en Dr P. Prins, Het Geweten. J. H. Kok N.V., Kampen. 1947.
- Prof. Dr S. Greidanus, Bizondere Canoniek. Deel I. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.
- Prof. Dr L. J. van Holk, Vrijzinnig Christendom nu. Lankamp en Brinkman, A'dam 1947.
- „Katholicisme en de wereld van nu”, Delftse Uitgeversmij. Delft 1947.
- Ds P. K. Keizer, Jesaja, Deel I. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.
- Dr Remigius Kwant O.E.S.A., Idealisme en Christendom. Uitgeverij het Spectrum, Utrecht 1947.
- Dr L. Praamsma, Calvinisme en onverdraagzaamheid. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.
- Protestantse Gezondheidszorg. Nov. Dec. 1947.
- C. Roodhart, Leer ons bidden. Uitg. Ned. Zondagsschool Ver. Studia Catholica, afl. V. Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen.

---

## Vraag- en aanbodrubriek.

De redactie geeft in deze rubriek gelegenheid boeken te koop aan te bieden of te vragen. Zij hoopt daardoor te bereiken, dat verkopers een normale prijs krijgen voor waardevolle werken en dat vragers zonder hoge advertentiekosten moeilijk te krijgen studieboeken kunnen opsporen. De bedoeling is dat naam en adres van vrager of aanbieder worden afgedrukt en de lezers rechtstreeks met hem onderhandelen zullen. De aanbieder dient prijzen op te geven, de vrager kan het doen. Kosten zijn f 0.25 per titel, per postwissel of girocheque over te maken aan W. H. de Jong Praediniussingel 47, Groningen, aan wien men ook de advertentie moet zenden.

### BOD GEVRAAGD op:

Kittel N.T. Wörterbuch, 3 dln. gebonden. 1 dl. in afleveringen. Nieuw. Brieven onder letter X bureau van dit blad.

### GEVRAAGD:

door D. L. Th. Tollenaar, Bachlaan 38, Arnhem  
Hennecke, Neu-test. Apocryphen.  
Hendriks, Russisch Christendom.

door G. W. Reitsema  
W. J. Aalders, Mystiek.

### AANGEBODEN:

door Mej. M. J. Rijkmans, Schrans 72, Leeuwarden  
Trommius,

1 Trommius, Concordantie (3 dl. in perk. band) 1672—1691 . . à f 40.—

# HET GEMEENEBEST

is het maandblad voor het Nederlands Volksgeheel en tot  
bevordering der Volkerengemeenschap.

Hierin zijn opgenomen het illegale blad De Ploeg, Het Keerpunt en De Vrije Pers van het Noordererf.

Een tijdschrift waarvan ieder nummer iets belangrijks biedt op sociaal, politiek en economisch gebied. Mede aan het karakter en de belangen van het Noorden wordt speciale aandacht besteed. Korte commentaren op actuele gebeurtenissen en deskundige boekbesprekingen verhogen de waarde.

Abonnementsprijs per halfjaar f 4.50, voor studenten f 3.—.

Vraagt ons een proefnummer!

*Een uitgave van:*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

*Binnenkort verschijnt:*

**Dr P. van Schilfgaarde**

## Over de wijsgeerige verwondering

Een zeer select boekje, waarin gehandeld wordt over het *θαυμαζειν* als oorsprong der kennis. Ieder nadenken over het denken is in dit verband te omschrijven als een dubbele verwondering, zodat de ware wijsbegeerte gekenschetst wordt als de „verwondering over de verwondering”.

Teruggebracht naar dit oorsprongsland der kennis voert de schrijver ons in een verhelderend betoog omhoog naar de bergtoppen van de geest van waaruit ons in een wijd panorama alle schatten getoond worden, die Hemel, Aarde en Mens voor ons verborgen houden. Met een fijnzinnige bespreking van het Goede, het Schone, het Ware en het Goddelijke besluit de bekende schrijver van de „Zin der Geschiedenis” deze filosofie „in kort bestek”.

Prijs f 2.50.

*Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

*In*

## „Argumentum Ontologicum”

confronteert Dr J. L. Springer het Ontologisch Godsbewijs van Anselmus van Canterbury met de existentieel-philosophische beschouwingen van Barth en Jaspers. Voor hem, die zich verdiepen wil in de ongemeen actuele opvattingen van deze Middeleeuwse denker een zeer lezenswaardig boek.

Prijs ing. f 3.90, geb. f 4.90.

*Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**



# KERKEDIENST

*is het tijdschrift voor de kerkelijke praktijk.*

Het verenigt in zijn kolommen wetenschappelijke bezinning en praktisch advies.

Het dient niet een bepaalde richting, maar de gehele kerk.

Het wil geen domineesblad zijn, maar is ook bestemd voor diakenen, ouderlingen, kerkvoogden, godsdienstonderwijzers, evangelisten, jeugdleid(st)ers en sociale werkers.

Het besteedt naast de homiletiek en de jeugdzorg zijn aandacht aan catechese, zielszorg, evangelisatie, ethiek, gemeente-opbouw, gezinsopbouw, sociaal-diaconaal-werk, administratie, organisatie, „planing”, kerkelijke strategie, beheer enz. enz.

Het is het blad voor allen, die de kerk dienen.

**Redactieleden:** Ds C. P. van Andel, Ds A. J. Brinkman, Dr B. ter Haar Dz., C. V. Morra, R. Oostra, Ds F. J. Pop, Ds P. J. Roscam Abbing, Ds Kr. Strijd.

**Raad van Advies:** Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, Ds F. H. Landsman, Prof. Dr J. H. Semmelink, Prof. Dr G. Sevenster, Prof. Dr H. de Vos, Ds S. J. Woelderink, Ds W. A. Zeydner.

In ieder nummer een instructieve inleiding van de redactie. Flitsen uit de zielszorg door V.D.M., De Kroniek van Ds F. J. Pop en boekbesprekingen.

Dit blad, dat zoveel biedt kost slechts f 3.50 per jaargang.

Een proefnummer wordt U op aanvraag toegezonden.

*Een uitgave van:*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

*C. J. van Royen*

## HET LICHT OP DE KANDELAAR

In dit boek geeft de Hervormde predikant van Oude-Pekela een Inleiding tot de Bijbel, die zeer veelzijdig genoemd mag worden. Op de grondslag van de resultaten der Oud- en Nieuw-Testamentische wetenschap wordt hier gezocht naar een antwoord op de brandende vraag wat de Bijbel voor ons is. Het antwoord dat gegeven wordt, is aan een Oud-testamentisch beeld ontleend: „ons brandend braambos, uit hetwelk God tot ons spreekt”. Dit uiteindelijke antwoord heeft de schrijver zich moeten verwerven. Tezeer toch is hij er zich van bewust, dat tussen ons en de Bijbel de tijd der vervreemding in ligt, welke de 19e eeuwse wetenschap, toch in wezen is geweest — zodat de Bijbel als Woord van God als het ware opnieuw ontdekt moet worden. Bij deze herontdekking doet dit boek zich als een gids voor.

Naast een uitnemende bespreking van de bijbelboeken apart vindt de schrijver gelegenheid principiëel in te gaan op de leer van de inspiratie en haar dogmatische betekenis. Uitvoerig behandelt hij de problemen, die zich rondom de tekstcritiek, de vertalingen en de canonvorming voordoen. Nieuw-testamentische vraagstukken: zoals de Messiasverwachting, aard en wezen der Evangelien en de verhouding tussen de Synoptici en Johannes komen hier aan de orde. Over het profetisme en andere Oud-Testamentische hoofdstukken worden behartenswaardige dingen gezegd. Dit boek leent zich dan ook in het bijzonder voor een degelijke bijbelstudie. Gemeenteleden, die dieper op de zaken willen ingaan, kunnen hier terecht. Theologische studenten kunnen het uitnemend als repetitorium gebruiken bij hun studie voor het kandidaats. Het is een boek, dat verder brengt, omdat het geschreven is door een eerlijk mens, die ernst maakt met zijn geloof en met de problematieken der Oud- en Nieuw-testamentische wetenschap.

Ing. f 4.90, geb. f 5.90.

*Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLENAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort).

Alle stukken voor de Redactie:

tot 15 April aan S. L. Verheus, Garenkokerskade 17, Haarlem,  
Van 15 April — 1 Juni aan D. Tjalsma Heerengracht 22, Leiden.

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50\* BUITENLAND / 3.85\*

18e JAAR Nr 4



APRIL 1948

### INHOUD

|   |     |
|---|-----|
| Van de Redactie . . . . .   | 89  |
| Dr E. MASSELINK, De feitelijkheid der Parousie .  | 91  |
| Prof. Dr P. SCHOONENBERG S.J., Een Katholieke<br>visie op het Parousie-probleem . . . . . | 96  |
| Dr FRITZ BURI, Das Problem der ausgebliebenen<br>Parusie . . . . .                        | 104 |
| Prof. Dr G. SEVENSTER, De huidige stand der Nieuw-<br>testamentische wetenschap . . . . . | 126 |
| Boekbesprekingen . . . . .  | 133 |
| Ingekomen Boeken en Tijdschriften . . . . .   | 135 |
| Mededelingen . . . . .  | 136 |
| Vraag- en aanbodrubriek . . . . .   | 136 |

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



**J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA**

**TEKST EN UITLEG**

**Praktische Bijbelverklaring**

door Prof. Dr F. M. Th. Böhl en Prof. Dr A. v. Veldhuizen†

**I. HET OUDE TESTAMENT**

*Zo juist verschenen:*

**Dr A. VAN SELMS**

**II KRONIEKEN**

Prijs, gebonden f 3.95 bij intekening f 3.40

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

*Uit voorraad leverbaar*

**BLIKKEN IN DE GESCHIEDENIS DER  
CHRISTELIJKE KERK**

De tragedie van het Godsrijk

*door Hilbrandt Boschma*

*'Prijs gebonden f 8.50*

Een populair boek vol kerkhistorische schetsen. Geen dood geschiedenisboek, maar boeiende lectuur.

**„Doopsgezind Weekblad”.** Men staat verbaasd, wat hierin niet alles verwerkt is en hoeveel problemen hier al ter sprake komen. Dat hier een profetische geest aan 't woord is, die op een zeer warme en nieuwe wijze toch van een bepaald, consequent christendom getuigt, we konden van Boschma niet anders verwachten.

**„De Groene Amsterdammer”.** Er zijn de laatste jaren nogal wat inleidingen tot de geschiedenis der wijsbegeerte verkocht; de lezers daarvan zijn niet klaar zo lang ze dit er niet bij hebben genomen.

*In voorbereiding*

Een nieuw prospectus van de voorradige en in bewerking zijnde boeken van Boschma.

*Vraagt dit aan!!*

In de boekhandel verkrijgbaar.

**N.V. UITGEVERS MIJ. „DE TIJDSTROOM” LOCHEM**

*Zojuist verscheen:*

**Prof. Dr A. H. Edelkoort**

**De prediking van het boek DANIEL**

*Tweede herziene druk*

Een bundel overdenkingen die vooral met het oog op het eschatologisch karakter een bevrijdend beeld op de huidige wereldsituatie geeft.

In geheel linnen band f 4.50

Verkrijgbaar bij de boekhandel en de uitgevers

**H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN**



# Van de Redactie.

## DESIDERATA VAN DE AMSTERDAMSE THEOLOGISCHE STUDENTEN T.A.V. REORGANISATIE H.O.

opgesteld door een speciale commissie, daartoe benoemd door het Bestuur van de Theologische Faculteit der Amsterdamse Studenten.

### 1. Principiële grondslag der theologische faculteit.

Met distanciëring van de opvattingen der 19e eeuw, zoals die gekristalliseerd zijn in de compromis-organisatie van 1876 en volgens de huidige theologische visie dient de theol. faculteit naar naam en opzet te veranderen. De faculteit moet heten „faculteit der godgeleerdheid” of „faculteit der theologie”, met uitsluiting van de betiteling „godsdienstwetenschap” van 1876. In de structuur der faculteit moet dienovereenkomstig een verschuiving aangebracht worden van de godsdienstwetenschappelijke vakken naar de voor het heden centrale theologische vakken (Bijbelse vakken, dogmatiek, enz.).

### 2. Positie docenten.

In verband met het voorgaande moeten o.i. alle kerkelijke docenten, hoewel volledig door de Kerk(en) benoemd, als staats-, resp. gemeentelijke docenten aangesteld worden. Op grond van de gewijzigde opvattingen over Kerk en theologie, alsook over Kerk en Staat, lijkt het ons verder gewenst, dat alle andere docenten in de faculteit benoemd worden in overleg met en met instemming van een interkerkelijke commissie uit de belanghebbende Kerken.

### 3. Propaedeutisch examen.

Het vak archaeologie moet beperkt worden; veel feitenmateriaal kan vervallen (geografie, topografie, etc.); nadruk op Geschiedenis van Israël en Sakralaltertümer? Het vak wijsgerige inleiding, thans de eerstejaars vaak veel onverteerbaars biedend, moet beperkt worden tot inleiding in de historie en terminologie der wijsbegeerte. Daarnaast dienen twee testimoniumcolleges te komen, gegeven door verschillende docenten (het tweede ook door niet-theol. docenten): algemeen-theologische propaedeuse en algemeen-culturele propaedeuse. Het tweede, dat, naar wij ons voorstellen, gericht moet worden op kunst, literatuur, politiek, geestelijke stromingen, enz., kan ook vervangen worden door een verplicht studium generale.

### 4. Candidaatsexamen — eerste deel. („Groot Tentamen”)

Moet volledig losgemaakt worden van het tweede deel (geen tussen-termijn van max. 1 jaar etc.) en zelfstandig examen worden. Het vak godsdienstgeschiedenis moet op de achtergrond komen; ingrijpende beperking in het nu geëiste feitenmateriaal, nadruk op de grote lijnen. I.p.v. op dit vak moet het accent komen op de phaenomenologie, die meer structureel dan feitelijk-detailistisch van aard moet zijn. Voorts moet bij dit examen het vak kerkgeschiedenis ondergebracht worden.

## 5. Candidaatsexamen — tweede deel.

Volledige scheiding van kerk- en dogmengeschiedenis is gewenst; het eerste vak verhuize naar het Cand.examen — eerste deel. I.p.v. dat vak een nieuw examenvak „wijsgerige systematiek” (behandelende de grote wijsgerige systemen).

## 6. Doctoraal-examen.

Alle kerkelijke vakken moeten hoofdvak van het doctoraal-examen kunnen zijn. Het invoeren van scripties als exameneis wordt aanbevolen. Een wijziging in de bestaande groepsindeling der doctoraalvakken, al is ons nog niet duidelijk welke, is gewenst. Het vak wijsbegeerte van de godsdienst, dat naar de opzet van 1876 thans geen zin en bestaansrecht meer heeft, worde vervangen door een examenvak, waarvoor wij nog geen naam gevonden hebben, behandelende de theologische aspecten van de voor het heden centrale filosofieën.

## 7. Kerkelijke examens.

Het lijkt ons mogelijk en gewenst, verscheidene kerkelijke vakken, b.v. Bijbelse theologie, naar de onder 3—6 genoemde examens over te hevelen. In de opzet van vele kerkelijke vakken, vooral die der practische theologie, dient ingrijpend veranderd te worden, willen zij enigszins aan hun doel beantwoorden, dat nu vaak volkomen gemist wordt. Daar deze materie buiten onze eigenlijke opdracht ligt, gaan wij er niet nader op in.

## 8. Verlenging der studie.

Alhoewel het idee door de recente uitspraak van de Generale Synode der Ned. Herv. Kerk enigszins uitgerangeerd is, blijven wij voorstanders, en willen dat hier ook met nadruk verklaren, van een door de Kerken verplicht stellen van het Doctoraal-examen voor hun a.s. predikanten. Mocht dit doorgevoerd worden, dan ondergaan onze desiderata verschillende wijzigingen, die wij in dat geval gaarne nader zullen bekend maken.

Namens de Commissie ad hoc:  
I. J. VAN HOUTE, Voorzitter.  
J. IRIK, Secretaris.

Van de Redactie. — Gaarne plaatsen wij de „Desiderata van de Amsterdamse theologische studenten” t.a.v. organisatie H.O.”, opgesteld door een daartoe benoemde commissie. Wij menen nl. dat dit een belangrijke bijdrage is voor ons „Voortgezet gesprek”. Het wil ons voorkomen dat deze desiderata aanleiding kunnen zijn tot een belangrijke discussie. De Redactie verwacht dat de studenten hun wensen aan deze desiderata zullen toetsen en hoopt in het volgend nummer onder het motto „Voortgezet gesprek” instemmend of afwijzend commentaar van studenten te kunnen plaatsen. De Redactie zou het echter bijzonder op prijs stellen als ook hoogleraren aan deze discussie over de desiderata zouden willen deelnemen. De reorganisatie H.O. is immers een zaak die studenten en hoogleraren evenzeer ter harte gaat! Moge het een vruchtbaar „Voortgezet gesprek” worden!

RED.

# *De feitelijkheid der Parousie.*

Zie, Ik kom haastelijk.

De rechter staat voor de deur.

Het einde aller dingen is nabij.

Deze en soortgelijke uitspraken zijn voor veel mensen wat bij een expositie-relief de drukknoppen zijn, die men maar even indrukt en een net van allerlei gloeilampjes en lichtlijnen flitst aan.

Wat zijn er een sprekers, prekers en schrijvers, die een schrikbarende virtuositeit aan de dag leggen, wanneer ze over de „laatste dingen” gaan handelen. Met een levendigheid, preciesheid en verbluffendheid als van zo'n grafiek-lichtkaart toveren zij de voorstellingen van de komende dingen ons voor.

Wie kent ze niet, de opdringerig doende colporteurs van adventistische lectuur; wie denkt niet aan de overmatige belangstelling die het chiliasme nota bene in de pragmatische wereld van de dollar geniet; wie weet er niet dat de Maranatha-lectuur van Joh. de Heer e.a. ten onzent vele jaren een grote en gretige lezerskring gevonden heeft?

Het spreekt vanzelf, dat men zich in de verklaring van de H. Schrift een onbegrensde willekeur permitteert. Aan hermeneutische regels stoort men zich niet het minst. Naar hartelust worden allerlei uitbeeldingen, die luce clarius figuurlijk bedoeld zijn, letterlijk en plastisch genomen, terwijl men omgekeerd allerlei gegevens die als onderdeel geen geestelijke strekking hebben, allegoriseert. Welk een wirwar van voorstellingen en voorspellingen het resultaat is, laat zich nauwelijks denken. Ik moge op de uitvoerige Eschatologie van Kliefoth wijzen uit 1886, die waarlijk „ingetogen” is en die in veel onderdelen de Schriftgegevens goed tot een geheel verwerkt. Maar wat er van te zeggen, als hij in de profetie van Daniël en in de Openbaring v. Joh. een eindhistorische voorzegging ziet? Hij ziet daarin, evenals in Matth. 24, in chronologische orde de eindtijd, de laatste „week” beschreven. Vier perioden, vier kwartalen merkt hij daarin op en bij wijze van een nauwkeurig program wordt vrijwel alles voorzegd wat dan gebeuren zal.

Niemand leest zoiets meer, omdat het behalve een misverstaan van Gods Woord ook een kwelling des geestes is. Het einde der zaak is, dat dit soort van eschatologie door haar eindhistorische, rechtlijnige, en soms banale Schriftverklaring de gezonde leer der laatste dingen in discrediet gebracht heeft. Haars ondanks, dat moet erbij gezegd, want haar intentie was om de aandacht der gemeente voor de komende Christus te vragen. Over de feitelijkheid van de laatste dingen en van de parousie spreekt men met een gemakkelijheid en ongeestelijheid, die aan de actualiteit te kort doet.

Dit is echter niet het enigste gevaar, dat een waarlijk schriftuurlijke eschatologie bedreigt. De feitelijkheid van de parousie wordt ook van een andere zijde bedreigd. Het is immers zo, dat de eschatologie het schibboleth der theologie geworden is in haar overgang van de 19e naar de 20e eeuw; en zij heeft een zeer voorname plaats behouden. Heeft Althaus niet eens gezegd, dat de eschatologie ons dwingt tot volkomen eerlijkheid, omdat daarbij vanzelf ons geloof aangaande schepping en geschiedenis, onze



zonde- en verzoeningsleer, en onze christologie openbaar worden?

Het was de eschatologie, die de theologie van de 19e eeuw in de smeltkroes wierp. Het grote bedrog van die theologie n.l. haar immanentisme werd ontmaskerd. De opvatting van Wellhausen, Kuenen, H. J. Holtzmann, Keim e.a., dat Jezus de evenwichtige wijsheidsleraar was, de ontmande profeet van Gods vaderliefde, de grote tolk van het groeiende „Godsrijk” kon de historische kritiek niet doorstaan. De godsdienst-historische school bracht te veel van de oud-oosterse, Palestijnse en laat-antieke geesteswereld aan het licht en stelde de eis tot waarachtigheid te duidelijk, dan dat de 19e eeuwse theologie met haar volkomen idealistische inslag zich zou kunnen handhaven.

Het is hoogst interessant het proces te overzien.

De universele Harnack en de kundige Bousset verdisconteerden de nieuwe gegevens omtrent het N. Testament. Maar ze rangeerden die tevens op het dode spoor: Jezus zou heel de dramatiek van een komend wereldeinde hebben gebruikt uit accommodatie. Iemand die begrepen wil worden, moet spreken in de taal en met de beelden van zijn tijd. Jezus zelf was niet eschatologisch ingesteld, maar sprak in dit kader, omdat zijn apokalyptisch-levende tijdgenoten zo dachten en spraken.

Zo meenden Harnack, Bousset c.s. recht te doen aan de historische kritiek en tevens konden zij hun innerwerltlich, ethicistisch standpunt handhaven.

De rust bleef dus bewaard.

Totdat Joh. Weisz en Alb. Schweitzer — de laatste vooral in zijn *Geschichte der Leben Jesu Forschung* — zich opmaakten om het liberale Jezusbeeld in naam der historische eerlijkheid te vervangen door het eschatologische: Jezus *gebruikte* maar niet de eschatologische gedachtenwereld van zijn tijd, maar hij leefde zelf ook eschatologisch en verwachtte een catastrofaal wereldeinde, een overweldigend ingrijpen Gods en zijn eigen spoedige parousie, de Naherwartung. Weisz tegenover zijn schoonvader Ritschl en Schweitzer tegen zijn leermeester Holtzmann waren de kampvechters van de eschatologische Jezus. Jezus was niet de optimistische wijsheidsleraar maar de onstuimige, radicale, geëxalteerde profeet van het komende transcendente einde aller dingen; en hijzelf de Messias designatus, de Messias van die goddelijke toekomst. Door oordeel, wereldondergang en vernieuwing zou het transmondane Koninkrijk Gods als met bliksem-geweld komen.

Maar . . . Jezus heeft zich vergist. Zijn Naherwartung kwam niet uit; de parousie liet op zich wachten, de wereldorde bleef en de christelijke gemeente stelde zich op het leven in deze wereld in, „verdiessseitigte” zich. „Die Tod Jesu das Ende der Eschatologie” (Schweitzer).

Zo capituleerden ook Weisz en Schweitzer toch weer voor het immanentistisch, idealistisch denken der 19e eeuw. Zij ontstaken vuurwerk, doch geen echte brand. De feitelijkheid der parousie lieten zij geheel vallen om in de vaagheid der wilsmystiek, waarin wij één moeten zijn met Jezus, te eindigen.

De rust bleef dus weer bewaard.

Wat bracht onze eeuw?

Wat is voor ons de Parousie?

De eschatologische school van Weisz en Schweitzer had naar het touw der alarmklok gegrepen, maar ze had de klok niet in beweging gebracht.

Toen is de noodklok over deze wereld gaan luiden door de vervaarnis van het leven zelf. De wereldoorlog kwam en daarmee de schaduw des doods over de volken. De Westerse beschaving bleek de vuurproef niet te kunnen doorstaan. Spengler schreef „Der Untergang des Abendlandes”, door iedereen romantisch en fantastisch genoemd, maar wie durft zeggen dat hij geheel ongelijk heeft gehad? Wie zou met deze „geschonden wereld” voor ogen nog zijn vertrouwen geven aan de innerweltliche toekomstverwachting van de vorige eeuw? Vooral Karl Barth heeft gegrepen naar het klokketouw en heeft zo hartstochtelijk geluid, en doet dat nog, dat nu iedereen wel horen moet.

De z.g. dialektische theologie heeft rücksichtslos de transcendentie der „eeuwige dingen” uitgeroepen. De eschatologie was voor haar maar niet een historisch fenomeen of „ein harmloses Kapitelchen am Ende der Dogmatik” (Barth), doch kreeg de eerste plaats in de theologie: „alle Glaubenssätze sind ur-endgeschichtlich, eschatologisch in einem etwas erweiterten Sinne des Wortes” (Brunner, *Mystik und das Wort*<sup>2</sup>, S. 336). De „eschata” hebben geen relatie met de tijd, ook niet met de laatste tijd; ze vallen buiten elke tijds categorie en heffen die slechts op.

Tegenover het optimistische synthese-denken der 19e eeuw stelt de dialektische theologie het Kierkegaardse „Entweder-Oder”, entweder wir, oder die Ewigkeit. Men kan niet beide tegelijk in ernst nemen, zei Brunner, God en de geschiedenis. Ja, de geschiedenis is in betrekking tot God „nur Scham und Verlegenheit”. Het aardse leven is volkomen irrelevant ten opzichte van de eeuwigheid, die dreigend en oordelend als een overhangend rotsblok ons bedreigt.

Wanneer God komt, is dat nooit een verlossing in de geschiedenis; wij moeten verlost worden van de geschiedenis. In het vlak der menselijke historie gebeurt alleen het relatieve, het zinloze; alles staat in het teken van dood en zonde. Want deze — zonde en dood — zijn niet later in de geschiedenis ingebroken, maar zijn inhaerent aan haar.

Daarom is er niets van deze wereld te hopen en in relatie tot God is er alleen het Oordeel, het effect van de inslag, de kortsluiting.

Deze dialektiek, deze polaire tegenstelling tussen tijd en eeuwigheid, God en wereld, is hetzelfde wat Kierkegaard noemde den unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit.

Het „eschaton” komt niet na de tijd, maar het transcendeert alle tijd en oordeelt die permanent. Het heeft bij Barth c.s. een machtige weerklank gevonden, de wijze waarop Kierkegaard zijn gigantomachie streed tegen Hegels logicisme, en daarmee correlaat, tegen het speculatieve christendom der 19e eeuw, dat valse munt uitgaf.

Uitspraken van Kierkegaard als „die Wahrheit ist die Subjektivität”, en „Objektiv redet man beständig nur von der Sache, subjektiv redet man vom Subjekt und von der Subjektivität und siehe, die Subjektivität ist die Sache”, moeten als strijdleuzen gezien worden. Zo moet ook bij het feit dat Kierkegaard de paradox in het theologisch denken heeft ingevoerd, bedacht worden, dat hij zulks deed, omdat hij in het filosofisch systeem — en toen terecht! — de ervijand van het christelijk geloof zag. Omdat

Barth tegenover hetzelfde 19e eeuwse immanentie-monstrum meende te staan en te moeten strijden, is zijn homogeniteit met de grote Deen zeer begrijpelijk.

De vraag moet echter gesteld of de dialektische theologie niet tot het andere uiterste geraakt is. De liberale theologie der 19e eeuw kon de feitelijkheid der Parousie niet handhaven, omdat zij de geschiedenis miskende; enerzijds negeerde zij haar door haar Idee-filosofie, terwijl zij anderzijds de geschiedenis verabsoluteerde en de geslotenheid daarvan niet wou prijsgeven. Maar wat blijft er bij de volbloed dialektische theologie met haar passie tot actualisering over van de geschiedenis, ook van de heilsgeschiedenis en van de feitelijkheid der Parousie?

Om dit even te illustreren, *de schepping* wordt als prae- of beter als bovenhistorisch opgevat. Niet het feit, de actio, dat God alles schiep is van belang, maar het geschapen-zijn, dat God de Heer is van de geschiedenis. Brunner spreekt van die Tatsache der Faktizität, das Faktum geworden sein d.w.z. dat de schepping niet meer is dan een zingevend, constituerend principe.

Ook kan het vanuit de existentie-visie niet anders dan dat men *de geschiedenis* laat beginnen bij de „zondeval”. Men vat de zondeval dan mythologisch op, als voorstelling van het onvoorstelbare, als historische weergave van onze „dispositie”. Barth spreekt van „den aller Geschichte vorausgehenden und alle Geschichte determinierenden Sündenfall” (hier gecit. naar H. W. Schmidt, *Zeit und Ewigkeit*, S. 30); Brunner kwalificeert het historische „als das unter dem Fluch des Todes und Gesetzes stehende” (Mittler<sup>2</sup>, S. 516) en E. Reisner poneert: „Geschichte, Zeitlichkeit und Sündenfall gehören zusammen, sind miteinander gesetzt. Die Geschichte beginnt mit dem Sündenfall . . . , ist der Weg zum Gericht” (Zw. den Zeiten 1929, S. 133). Hiermee is niet alleen het begin der geschiedenis aangetast.

Volgens Althaus — de grote Lutherse eschatoloog, die nogal enige invloed van de dialektische theologie onderging — is *de antichrist* „die übergeschichtliche Geistesmacht des Bösen” (Die letzten Dinge<sup>3</sup>, S. 169). „Der Antichrist-g-e-d-a-n-k-e bringt das Gesetz ständiger Polarisation des Gottesreiches und der widergöttlichen Macht zum Ausdruck” (D. l. D.<sup>1</sup>, S. 92).

Wat is de consequentie van de actualisering?

Dat de betekenis der geschiedenis imaginair wordt. De feitelijkheid verdwijnt voor de spanning tijd-eeuwigheid; alles gaat om de Entscheidung. Hetgeen de Bijbel ons openbaart als zich voltrekkend *in* de tijd, wordt gesteld in de andere dimensie, *boven* de tijd. Het „post” wordt geelimineerd en het „trans” eenzijdig geaccentueerd.

Het is eigenlijk treffend en tragisch: Brunner verwijt Hegel, dat voor hem de geschiedenis slechts de illustratie van de Idee is, een prentenboek, waarvan de tekst toch wel verstaan wordt; en hij gispt het woord van Fichte „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig” (Mittler<sup>2</sup>, S. 17). Maar dreigt bij de dialektische theologie de geschiedenis niet evenzeer haar waarde te verliezen?

Dit geldt ook van het einde der geschiedenis, de Parousie van Christus. Brunner noemt het kortweg een mythologisch spreken, wanneer de H. Schrift ons de wederkomst van Christus voorzegt. „Die mythologischen



Katastrophenbilder des N. Testaments sind Versuche, gerade das absolut Unvorstellbare, das ganz Andere des Endgeschehens auszudrücken. Der Christ weisz, dasz alle seine Glaubensaussagen mythologisch sind, aber er weisz auch, dasz das die einzige Form ist, sie auszudrücken und festzuhalten" (Mittler, S. 382).

Zelfs Althaus, die geen medewerker van Barth is, laat de feitelijkheid der laatste dingen min of meer opgaan in de spanningsrelatie. Elke generatie, zo zegt hij, die op leven en dood de strijd des geloofs moet voeren, beleeft haar tijd als „de laatste”. Jezus mag deze verwachting van de Oudtest. profetie overgenomen — en volstrekt actueel toegespitst — hebben, de innerlijke waarde ervan is, dat waar Christus komt, waar God met Zijn genade en gericht komt, daar komen alle dingen *wesenlijk* tot hun einde; daar houdt alles op. „Das Ende ist wesentlich nahe" (D. I. D.<sup>4</sup>, S. 264).

Hoezeer Althaus laveren blijft tussen de Ueberzeitlichkeit en de Nachzeitlichkeit, blijkt uit twee uitspraken in één verband: „Die Ewigkeit ist das „Ueberzeitliche" und daher gegenwärtige Jenseits jeder Zeitspanne"; en: „Die Ewigkeit nimmt nachzeitlich den Ertrag der Geschichte auf" (D. I. D.<sup>3</sup>, S. 180).

Dit begripsmatig niet nader definieerbaar standpunt, tussen de loodlijn- en de horizontale-lijn-houding, ziet Althaus existentieel zich manifesteren in „de Naherwartung, in het besef van de „letzte Entscheidung", van de „laatste ure".

Het is wel jammer dat de dialektische theologie in haar overigens zo heilzame reactie op, en toorn tegen de 19e eeuwse theologie, zelft uitglijdt. Volkomen terecht doorbreekt en verguizeit zij het hoogmoedige immanentistisch denken, dat zichzelf de maatstaf aller dingen acht, omdat het zichzelf in harmonie acht te zijn met de eeuwige Idee. De transcendentie Gods, Zijn gans-anders-zijn, Zijn wonen in het ontoegankelijk licht wordt primair beleden.

Maar helaas, de transcendentie dreigt de immanentie te verslinden. De relatie tussen tijd en eeuwigheid is de dialektische, de open wonde de snijlijn. De tijd verliest zo haar betekenis en de geschiedenis dreigt slechts de weg naar het Oordeel te worden.

De dialektiek tussen tijd-eeuwigheid moet losgelaten worden, zal de geschiedenis zin en waarde krijgen. Daarin laat God toch ook niet varen het werk Zijner handen. We moeten van alle platoniserende minachting van de tijd, van de schepping en van de geschiedenis af. God heeft met de geschiedenis Zijn doel. Zijner is de gang der eeuwen. Wij kunnen de allerminst naspeuren in de onderdelen. Alle rechtlijnig verklaren is hybris of zelfmisleiding. Maar dat de geschiedenis gericht is, een richting heeft, zegt ons het Nieuwtest. telos-begrip voldoende, alsmede de uitdrukking „de volheid der tijden". De Prediker uit het O. Test. met zijn verzuchting over de zinloosheid der dingen, over de nutteloze keer-weergangen van het ijdele leven, heeft daarmee niet alles gezegd. Daar is ook door heel de geschiedenis heen een komen Gods in Christus tot het Zijne. De wekroep „Hij komt, Hij komt" is steeds actueel.

En wat de feitelijkheid der Parousie betreft: de eeuwigheid breekt niet alleen de tijd af, maar brengt die ook door het oordeel heen tot de rust Gods, naar Hebr. 4. God zal een ieder oordelen naar zijn werken, en

Christus gedenkt alsdan een beker water in de naam van een discipel gegeven.

Het verstaan der Schriftgegevens eist veel voorzichtigheid en voortgaande studie. Maar dat God zich in Zijn Openbaring bij ons aanpast aan ons menselijk bevattingsvermogen, drukt Calvijn zo uit, dat Hij zich daaraan adapteert. En natuurlijk vraagt de profetie haar eigen manier van verklaring; zij gebruikt beelden uit het toenmaals bestaande voorstellingsmateriaal en uit de mythologie; maar dat wil niet zeggen dat wij alleen maar mythologisch van „de laatste dingen” kunnen spreken. God is machtig in Zijn Openbaring ons aan te spreken; wel niet adaequaat, toch duidelijk; zodat Zijn Woord zeer nabij is (Deut. 30 : 11—14).

Wij willen niet kiezen tussen de veruitwendigde methode van Schriftverklaring zoals we die bij Kliefloth zagen, en de dialektische methode zoals Bultmann en Lohmeyer daarvan de proeven geleverd hebben. De eerste accentueert overmatig de feitelijkheid, de twee dreigt eenzijdig en eentonig in een spanningsrelatie te vervluchtigen.

Beide moeten ons bezielen en leiden: de feitelijkheid en het spanningsvolle uitzien. Zou zo de christelijke hoop haar grondslag niet gevonden hebben? Zou de Bijbel die beide niet bedoelen met dat wonderschone: het onderpand des Geestes?!

*'s-Gravenzande.*

Dr E. MASSELINK.

---

## *Een Katholieke visie op het Parousie-probleem.*

Hetgeen hier volgt noemen wij „een” katholieke visie op het parousie-probleem. Het is niet „de” katholieke visie erop, de enige of de enig mogelijke, ofschoon wij wel hopen dat in onze persoonlijke uiteenzetting de overtuigingen en grondhoudingen waarmee de katholieke dit probleem noodzakelijk benadert tot uitdrukking komen. De theoloog in de Rooms-Katholieke Kerk is een vertolker van haar geloof, hij zoekt dit tot uitdrukking te brengen. Hij wordt daarbij geleid enerzijds door het geloof dat in hem leeft en anderzijds, daaraan beantwoordend, door de openbaring, hem voorgehouden in Schrift, overlevering en leergezag. Deze later echter zeer dikwijls plaats voor verschillen in exegese, voor persoonlijke doorkijk en synthese, en dit is met name het geval in de leer omtrent de wederkomst des Heren. Deze komst zelf is een onomstotelijk dogma voor de Katholieke Kerk: zij belijdt, bijv. in de apostolische geloofsbelijdenis en in die van Nicea en Constantinopel, haar geloof in de wederkomst van Christus ten oordeel en haar verwachting van de verrijzenis des vlezes en het eeuwig leven, zij bidt met den Geest haar „kom” tot den Bruidegom. Gegeven dit mysterie der parousie, blijft echter nog steeds een parousie-probleem, waarbij het katholieke geloof in het mysterie den theoloog een persoonlijk antwoord doet zoeken.

Dit parousie-probleem kunnen we in twee vragen uiteenleggen. Vooreerst is er de exegetische vraag naar de betrekkelijk vele uitspraken van Jezus en de Apostelen omtrent de nabijheid der parousie. En vervolgens

de vraag wat deze uitspraken voor het christelijk geloof van heden betekenen. De tweede vraag dringt zich vooral op bij een bepaald antwoord op de eerste, nl. dat deze uitspraken op een vergissing berusten. Het is dan mogelijk aan deze uitspraken weinig of geen waarde toe te kennen en ze min of meer van de substantie der christelijke verkondiging af te zonderen als bijkomstigheden. Het is ook mogelijk ze op te vatten als een verwijzing naar een ander, nu als wezenlijk beschouwd, leerstuk van het christendom, nl. de beslissende vestiging van het koninkrijk Gods door Jezus' dood en opstanding, een oplossing welke de laatste jaren met vuur verdedigd is door Oscar Cullmann. Hier zullen wij van katholiek standpunt uit iets zeggen over beide vragen, waarbij de schriftplaatsen naar aanleiding waarvan ons probleem zich opdringt als bekend mogen worden verondersteld.

## I

1. Er is één antwoord op de eerste vraag dat voor den katholiek onaanvaardbaar is. Dat is het antwoord hetwelk de uitspraken van Jezus en de Apostelen over de nabijheid der parousie *zonder meer* tot vergissing verklaart. Wij zeggen „zonder meer”, daar in het voordragen van deze mening ook nuances zijn aan te brengen welke de katholieke reactie erop schakeren. Volstrekt onaanvaardbaar is een vergissing van Jezus zelf, die immers de Christus is, de Zoon Gods, de waarachtige Getuige. Het Heilig Officie heeft 3 Juli 1907 in het bekende decreet *Lamentabili sane exitu* — dat met de encycliek *Pascendi dominici gregis* van Paus Pius X, verschenen 8 Sept. d.a.v., de voornaamste reactie der Katholieke Kerk op het modernisme uitmaakt — twee stellingen hieromtrent verworpen, nl. deze:

Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliiis synopticis contentae authenticitate carere.

Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin immo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat.

Deze stellingen moeten voor „verworpen en verboden” — *reprobatae ac proscriptae* — gehouden worden. Een beslissende uitspraak over haar inhoud — welke bovendien door den Paus of door een algemeen concilie in een meer solemnele vorm pleegt gegeven te worden — is hier niet gevallen. Toch zien we, en dit ongetwijfeld om de bovengenoemde reden, een vergissing van Jezus zelf omtrent de parousie door geen enkelen rechtzinnigen katholiek verdedigd.

Dit laatste kan niet gezegd worden van een vergissing der Apostelen. Deze is door verschillende katholieke exegeten verdedigd, met dit voorbehoud echter dat de „Naherwartung” van 's Heren komst een private, menselijke mening der Apostelen was, niet gedekt door hun gezag van zuilen en grondslagen der Kerk en niet met hun leerautoriteit verkondigd. Een dergelijke mening echter is, althans wat betreft Paulus' brieven, 18 Juni 1915 door de Bijbelcommissie voor ontoelaatbaar verklaard. De decreten der Pauselijke Bijbelcommissie zijn, evenmin als de zojuist aangehaalde van het Heilig Officie, primair doctrinaire uitspraken, zij hebben veeleer primair een disciplinair karakter en geven leiding in het onderricht



en de publicaties der katholieke exegese. Ook zijn de decreten der Bijbelcommissie niet bedoeld om een verder onderzoek te verhinderen en kunnen zij eventl. daarnaar worden herzien, hetgeen gebeurd is in de vraag naar de authenticiteit van 1 Joh. 5, 7. De eerstgenoemde uitspraak der Bijbelcommissie doet, tegen een vergissing der Apostelen omtrent de parousie, een beroep op het vrij zijn van dwaling — de zogen. „inerrantia” — niet slechts van deze Apostelen zelf maar ook van de H. Schrift, „quo omne id, quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto, en tenslotte op de teksten zelf. Enkele woorden over deze drie bewijsplaatsen zullen onze eigen mening verduidelijken.

De inerrantie der H. Schrift lijkt ons hier op zich nog niet een vergissing der Apostelen uit te sluiten. Het is immers de vraag, wát de inspirerende Geest en de geïnspireerde schrijvers ons hier te kennen willen geven. Is dit wellicht alleen het feit dat de Apostelen zo dachten en spraken, en niet de inhoud zelf van hun verkondiging? Dit wordt onwaarschijnlijk doordat wij hier niet een weergave hebben van hun prediking in een historisch boek — zoals die van Jezus zelf in de Evangelieën —, maar hun eigen brieven rechtstreeks deel uitmaken van de Schrift, die tot onze onderrichting geschreven is. Maakt aldus de inerrantie der Schrift een vergissing van de Apostelen onwaarschijnlijk, nog meer doet dat de onfeilbaarheid dezer Apostelen zelf. Ook zij echter staat niet rechtstreeks tegenover de hypothese van een vergissing, althans zoals die door katholieken verdedigd is, die immers de vergissing slechts plaatsen in een particuliere mening, niet in hun optreden qualitate qua, met apostolisch leergezag. Deze hypothese echter draagt in zich enigermate de kentekenen van een noodoplossing, en zij veronderstelt in de apostolische verkondiging een grens tussen inhoud en voorstellingswijze welke voor de hoorders ervan verborgen zou zijn. Bovendien doet dan de vraag zich gelden, of ook Jezus zelf deze vergissing niet gemaakt of althans veroorzaakt heeft. Een derde reden eindelijk tegen het aannemen van zulk een vergissing vinden wij, met de Bijbelcommissie, in de gehele tekst en context der H. Schrift. De tweede brief aan de Thessalonicensen lijkt ons een eerlijk commentaar op de eerste, en hij spoort tot nuchterheid aan met het oog op een „Naherwartung” (2 Th. 2, 1). In de anakolouth van 2 Th. 2, 3v. worden bovendien tekenen genoemd welke blijkbaar den dag des Heren zullen voorafgaan, maar nog niet aanwezig zijn. Deze leer past ook in Jezus' eigen verklaring van zijn onwetendheid omtrent die dag (Mt. 24, 36? en zeker Mk. 13, 32) en zijn uitspraak dat het den Apostelen niet toekomt hem te weten (Hand. 1, 7). Dergelijke uitspraken moeten den Apostelen toch wel een grote zorg gegeven hebben om eventuele eigen meningen omtrent de nabijheid der parousie niet te verkondigen en op zijn minst deze niet op verwarrende wijze in hun prediking te mengen.

Al de hier aangeduide redenen mogen onze afwijzende houding tegenover het veronderstellen van een vergissing in de bijbelse parousie-teksten hebben gefundeerd. Wij zeiden dat een verklaring door vergissing *zonder meer* voor den katholieke onaanvaardbaar is, want men moet er Jezus zelf en ook de Apostelen qualitate qua van uitsluiten. Ook de veronderstelling echter van een private valse mening der Apostelen blijft voor ons geenszins waarschijnlijk.

2. Er is echter nog een reden waarom wij persoonlijk geneigd zijn elke verklaring door een vergissing uit te sluiten. Het moge vreemd klinken, maar wij kunnen juist om de omvang der moeilijkheid de oplossing der vergissingstheorie niet aanvaarden. De zienswijze dat de parousie nabij is ligt niet alleen in vele teksten uitgedrukt, maar zij doordringt in ruime mate de gehele heilsboodschap van het Nieuwe Testament. Zij sluit daarenboven geheel aan bij die zienswijze der oudtestamentische profeten welke dat wat voor ons verschilt als eerste en tweede komst van den Christus nauwelijks onderscheidt en er hoogstens een korte en onvolmaakte tijd tussenvoegt, de tijd van  $3\frac{1}{2}$  jaar, welke Johannes' Apocalyps van Daniël heeft overgenomen. Welnu, het lijkt ons geen sterke exegese om, zoals de katholieke aanhangers der vergissingstheorie genoodzaakt zijn te doen, een zo veelvuldig voorkomende en met de christelijke verkondiging zo innig samengegroeide spreek- en denkwijze van haar substantie af te scheiden als waardeloze bijkomstigheid. Deze oplossing lijkt ons te negatief voor de omvang van het materiaal waardoor het probleem gesteld wordt, te gemakkelijk en te ontwijkend. Het lijkt ons dan veel logischer om radicaal de vergissingstheorie aan te hangen en te zeggen dat Jezus en de Apostelen deze foutieve zienswijze tot het wezen van hun boodschap rekenden en als zodanig verkondigden. Aangezien dit echter voor ons als katholiek volledig onaanvaardbaar is, menen wij er slechts de tegengestelde consequentie van een positieve waardering der „Naherwartung” tegenover te kunnen stellen. Wij willen derhalve een positieve interpretatie zoeken van de zienswijze dat de komst des Heren nabij is, wij willen zoeken in welken zin hij werkelijk nabij is.

Hiertoe dringt ons nog een andere reden, nl. de betekenis van de profetische of apocalyptische stijl, waarin deze zienswijze zich gewoonlijk uit. Om de waarheid te zeggen, lijkt het ons dat ook de katholieke exegeten die op geen enkele wijze een vergissing omtrent de nabijheid der parousie aannemen de uitdrukkingen welke een dergelijke nabijheid aanduiden, met een beroep op deze apocalyptische spreekwijze, wel wat al te negatief verklaren. Ze worden dan verontschuldigd veeleer dan vertolkt, en ons zojuist gemaakt bezwaar tegen de waardeloosheid van een zo sterk schriftuurlijke voorstellingswijze zouden wij ook hier willen doen gelden. Misschien komt de negatieve waardering ervan, en de negatieve waardering van het apocalyptische genre die eraan ten grondslag ligt, wel het sterkst uit in het voorstel van een exegeet om in plaats van over „profetisch perspectief” liever te spreken over het „gemis aan perspectief” in de profetische schouwing. Hier lijkt ons een kernpunt geraakt, want hier treedt de onvolledigheid in de waardering duidelijk aan het licht. Daarom zullen wij trachten een aanvulling te geven.

Een aanvulling, want de vaststelling van een „gemis aan perspectief” is niet onjuist. Inderdaad valt de menselijke chronologie, en daarmee het opmerken der tussenliggende perioden, zo goed als weg in de profetische visie, en dit betekent vanuit ons menselijk-historisch standpunt een tekort, een perspectiefloosheid. Maar dit is niet het enige. Er is ook perspectief in de betekenis van door-kijk, er is een goddelijk door-zicht, er is iets van de eenheid der heilsfeiten in het plan van Hem voor wien duizend jaren zijn als één dag. Wat aan de profetische visie ontbreekt op het stuk van historie wordt vergoed door een metaphysica der geschiedenis, een goddelijke

metaphysica echter, een theo-logie der historie. Ook hier geldt dat bij zwakheid de kracht zich ten volle openbaart. De zwakheid van het vleselijk denken wordt overrompeld door den Geest die op den profeet valt, en het is onmachtig om het inzicht des Geestes te verwoorden of ook slechts zelf te bezitten in de categorieën van tijd en geschiedenis. Het woord Gods dat tot den profeet gericht wordt scheidt ook hier geest en ziel. En zo groot is die onmacht van  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  en  $\psi\upsilon\chi\eta$  in deze knechten Gods, dat ook de Zoon Gods zelf in de dagen zijner knechtsgestalte en in die sfeer van zijn kennen waarvoor zijn eigen dag verborgen was zich uit in dezelfde apocalyptische stamelingen. Maar het zijn meer dan louter stamelingen en barensweeën, het zijn óók oordelen van den geestelijken mens, in kracht van den Geest der profetie, van den Geest die Gods eigen diepten doorgrondt. Dit onzeker zweven in den tijd of buiten den tijd openbaart tegelijk geheimen die vóór alle eeuwen in God verborgen zijn, gelijk de Apostel „in het lichaam of buiten het lichaam, ik weet het niet, God weet het” zag en hoorde wat geen oor heeft gehoord en geen oog gezien.

Wij menen dus dat men het profetisch charisma niet slechts naar het vlees doch ook naar den geest moet beoordelen, en er dan niet slechts vleselijke zwakte maar ook kracht en wijsheid Gods in vindt, in concreto: niet slechts menselijk gebrek aan historisch perspectief maar ook goddelijk doorzicht. Deze beoordeling echter van de profetische schouwing doet ons ook een positieve waarde vinden in de voorstellingswijze volgens welke de dag des Heren nabij is, de waarde van een goddelijke verbondenheid der heilsfeiten, van een wel niet tijdelijke maar daarom niet minder werkelijke nabijheid der parousie. Wanneer wij deze vertolking nader uitwerken, geven wij tevens antwoord op de tweede vraag die wij ons gesteld hebben, nl. naar de waarde der „Naherwartung” voor het christelijk geloof van heden.

## II

1. In het voorafgaande hebben wij wellicht de indruk gewekt dat de katholieke theologen in het geheel niet gezocht hebben naar een positieve vertolking van de nabijheid van den dag des Heren. Dit is niet waar. Zij hebben gewezen op de onzekerheid en de dreiging van den „dief in den nacht”, welke een zekere psychische nabijheid genoemd kan worden. Ook vestigden zij de aandacht op de nabijheid van den dood, waardoor ieder wordt uitgeheven boven het aardse wachten en in een geheel andere verhouding komt tot dien dag dan „wij de levenden”. Vooral dit laatste lijkt ons van belang, want het wijst ons reeds op een wijze waarop telkens „deze generatie” op het punt staat den Heer tegemoet te treden. Wij vragen ons echter af, of ook de Kerk der Nieuwe Bedeling in haar geheel niet in een dergelijke nabijheid leeft. Wij beamen daarbij ten volle Cullmann's inzicht dat de christelijke hoop niet slechts „Naherwartung” der parousie is, maar ook geloof in het definitieve karakter der verlossing. Wij zouden echter, sterker dan hij, dit christelijk geloof in een eindoverwinning ook de beschouwing van de eindtijd willen laten doorlichten, zodat wij gaan ontdekken hoe deze tijd werkelijk den dag des Heren als nabij in zich draagt.

Hiertoe hebben wij reeds den weg bereid, toen wij zoëven spraken van een goddelijk doorzicht dat de profeten — en ook Jezus zelf en de Apostelen in hun profetisch beleven en optreden — de beslissende vestiging van het Godsrijk door het verlossingswerk van den Christus en de eindvoltooiing



en vereeuwiging ervan in het eindgericht, de eerste en de tweede komst des Heren m.a.w., deed verbinden. Een dergelijk doorzicht en een dergelijke verbinding zijn objectief, ze zijn reëel, want dezelfde Geest die ze doet kennen brengt ze ook tot stand. We hebben dus slechts deze gegevens te expliciteren en met andere schriftuurlijke data te belichten om de positieve inhoud te vinden der bijbelse uitspraken omtrent de nabijheid van den dag des Heren. Dit is echter een hachelijk werk, want onze menselijke categorieën kunnen hier vnl. aangewend worden door ze te overstijgen. Laten we daarom beginnen met de meest paradoxale uitdrukking van onze mening.

Zij is deze: onze tijd is nog slechts ten dele tijd. Onze tijd is in zijn diepste werkelijkheid niet meer de historische tijd die aan het vlees inhaerent is. Zulk een tijd was die der Oude Bedeling. Nu echter is de geschiedenis, het wachten, het uitzien van verre, vervuld. De tijd heeft plaats gemaakt voor de volheid der tijden. De aardse tijd loopt nog door, maar in deze wereld zijn wij niet meer van de wereld, in het vlees zijn wij niet meer vleselijk. De aardse tijd loopt nog door, en daarom zijn reeds eeuwen verstreken sinds den dag der verlossing, maar *ondanks eeuwen en millennia* blijft het altijd volledig gelden: de Heer is nabij. De eeuwigheid is in den tijd binnengevallen. Dit is echter nog een wijsgerige uitdrukking, en zij zou kunnen worden afgeleid uit een analyse van de menselijke ψυχή. Wat wij echter bedoelen stamt van het πνεῦμα, van het πνεῦμα dat allereerst de Heer zelf is (2 Kor. 3, 17). Hij is verheerlijkt bij den Vader en wij delen in die heerlijkheid, wij die zijn lichaam uitmaken. Wij zijn met Hem verheerlijkt, ook in het vlees, in de wereld, in de vervolgingen, in de geschiedenis. Onze existentie op aarde is reeds hemels, iets dat vooral de Hebreënbrief sterk naar voren brengt. Onze hoop is daardoor iets geheel anders dan die der Oude Bedeling, de nabijheid des Heren heeft het „zien van verre” (Num. 24, 17) vervangen, en bij alle uiterlijke gelijkenis verschillen de apocalypse van Daniël en die van Johannes resp. als „verzegelde” (Dan. 8, 26) en „onverzegelde” (Apoc. 22, 10) profetie. In dezen geestelijken zin is de Heer nabij, hoeveel eeuwen des vlezes Hij ook talmen zal.

2. Wellicht is wat wij totnogtoe zeiden niet nieuw. Het is ook slechts onze bedoeling om een oeroud christelijk geloofsgegeven uit te spreken. Maar men kan zich de vraag stellen hoe het leeft in de christelijke confessies, en de katholieke die zulk een visie uitspreekt zal — wil hij een katholieke visie geven — de verwantschap moeten aantonen tussen haar en het geloof der Rooms-Katholieke Kerk. De niet-katholieke verwacht allicht dat dit den katholieke moeilijk zal vallen, en hij heeft in zeker opzicht gelijk. In zeker opzicht, d.i. als hij zich wendt tot expliciet beleven en verwoorden, tot geestelijk leven, prediking en theologie. Deze lijken in de Rooms-Katholieke Kerk niet zeer eschatologisch. Dit reeds sinds de Middeleeuwen, toen de belangstelling voor het lot der gescheiden zielen enigszins het profetisch perspectief op de eindvoltooiing — theologen zijn nog geen profeten! — naar de achtergrond drong, en nog meer sinds de belangstelling der Contrareformatie zich concentreerde op de zichtbare Kerk op aarde. Hierbij moge even worden opgemerkt dat dit verschuiven van het zwaartepunt in de katholieke theologie toch niet leidde tot een

loochening van het teruggedrongene, ja dat bijv. een punt als de uiteindelijke bekering van Israël als voorteken der parousie juist door de katholieke exegeten immer letterlijk en ernstig is opgenomen. Het terugdringen echter in beleving, woord en begrip moet, alles bij elkaar, worden toegegeven en betreurd. Maar het geloof der Katholieke Kerk is niet enkel te vinden op dit psychologisch niveau. Het uit zich ook en vooral institutioneel, om het zo te zeggen, het ligt geobjectiveerd in het bezit van de Schrift, in symbola, in instellingen en praktijken, in de liturgie met name, en kan vanuit deze objectiveringen, onder stuwung des Geestes, de subjectieve mentaliteit weer in groter mate veroveren. Wij zullen daarom dit artikel sluiten met enige dier objectiveringen aan te wijzen, met in de schat van belijdenis en praktijk der Katholieke Kerk de eschatologische aspecten in het licht te plaatsen.

Allereerst wijzen wij dan op de waardering der maagdelijkheid in deze Kerk. Hierin staat zij allerduidelijkst op het standpunt van den Heer zelf, die de maagdelijkheid als ideaal stelde „om het rijk der hemelen” (Mt. 19, 12), en van den Apostel, die haar aanbeval „om de aanstaande nood” (1 Kor. 7, 26). De Katholieke Kerk heeft de maagdelijkheid, deze „hemelse” en „engelgelijke” levenshouding (zie Mt. 22, 30; Mk. 12, 35; Lk. 20, 36), altijd gezien als „charisma” (1 Kor. 7, 7), berustend op een „kunnen vatten” (Mt. 19, 12), en wanneer zij op het Concilie van Trente het maagdelijk leven „*melius ac beatius*” noemt (sess. 24, can. 10), doet zij niets dan Jezus’ en Paulus’ waardering wederom uitspreken. Wij zouden hier nog aan kunnen toevoegen dat ook de vrijwillige armoede, welke in de Katholieke Kerk zo dikwijls met de maagdelijkheid verbonden wordt, mede dit eschatologisch uitzicht biedt, dat onze bescheiden eisen aan het aardse, τὸ ἐπιεικὲς, aan alle mensen bekend wordt, daar de Heer nabij is (Phil. 4, 5).

Is er aldus een eschatologische trek te vinden in de voor de Katholieke Kerk zo karakteristieke beoefening der maagdelijkheid en armoede, men zal er vanzelf toe gebracht worden om zulke trekken ook te zoeken in een levensuiting welke nog meer centraal is in deze Kerk, nl. de viering der H. Eucharistie. De contrareformatorische theologie heeft daarin een somwijlen haast exclusieve nadruk gelegd op de H. Mis als tegenwoordigstelling van Christus’ kruisoffer, maar de katholieke liturgie accentueert daarbij heel sterk het „*donec veniat*” van den Apostel (1 Kor. 11, 26), het tegemoet zien van den Heer, de ontmoeting met den reeds Verheerlijkte en de viering van het nieuwe paasmaal in het koninkrijk Gods. De absis-mozaïeken der oude basilieken spreken nog in de huidige liturgische tekst: het Gloria is acclamatie van God en het verheerlijkte Lam Gods; na de Consecratie wordt in het Supplices te rogamus gesproken van de aanvaarding op een hemels altaar en het deelachtig worden aan hemelse zegening; tweemaal, in het Munda cor, dat de diaken (of priester) bidt vóór het Evangelie, en in het Trisagon en de inleidende Praefatie, wordt teruggesproken op het visioen van Isaias 6, om ons staan voor den geopenden hemel, waarin de Heer is binnengegaan en van waar wij Hem verwachten, tot uitdrukking te brengen. Het liturgisch jaar heeft, juist aan zijn begin en einde, een sterke uitblik naar de komst des Heren. Niet alleen wordt de liturgie van de eerste en laatste Zondag van dat jaar beheerst door een pericope uit de synoptische apocalypse, maar telkens en

telkens wordt in advents- en na-pinkster-tijd het eschatologisch uitzicht beleefd, evenals daartussen in verschillende liturgische heiligen-vieringen, met name van martelaren en maagden, om nog te zwijgen van het accent dat in het tijdeigen Pasen heeft boven Goeden Vrijdag. Zo staat steeds de viering van 's Heren dood en de mede-voltrekking daarvan in ons tegen den achtergrond van zijn verheerlijkt leven, en zo is de Katholieke Kerk de Kerk van het mede-gekruisigd zijn en het mede-verrijzen tezamen, van het leven dat aan de wereld gekruisigd is en in den hemel reeds zijn plaats weet.

Dit laatste doet ons de blik wenden naar het gehele katholiek dogma. Het lijkt ons juist de Katholieke Kerk, die het dubbelkarakter der christelijke existentie, het hemels bestaan in wereld, het geestelijk leven in het vlees, steeds naar beide zijden heeft vastgehouden. Haar theologen zouden dit nog meer kunnen expliciteren. Wij zeiden zoëven dat zij geen profeten zijn, maar wij willen eraan toevoegen dat zij, als vertolkers van het gehele geloof, de taak hebben om de profetische doorkijk op het ἔσχατον in alle geloofsgegevens zoveel mogelijk tot gelding te brengen. Zij zouden dan de katholieke leer over onze gemeenschap met de zalige en de nog in loutering verkerende zielen kunnen zien als gegrond in één hoop op de komst des Heren. Vooral echter zouden zij de omvormende rechtvaardigmaking Gods en de sacramentaliteit en de onfeilbaarheid der Kerk kunnen tonen als het hemels element der christelijke existentie op aarde, als het reeds doorbreken van den Geest in de onverlostheid van vlees en wereld. Onze inwendige mens is reeds met geest gesterkt, de sacramentele daden en woorden werken heiligend en de officiële prediking der Kerk is onfeilbaar, omdat in dit alles de verheerlijkte Christus reeds leeft, reeds gekomen is. In één realiteit is de verlossing reeds uitgewerkt en voltooid, in Christus' lichaam, maar al het genoemde is levensuiting der Kerk in zover zij met dit verheerlijkt lichaam Christi identiek is. Bij al het smachten der creatuur is de verlossing in deze realiteiten reeds volledig uitgewerkt. De christelijke existentie is juist in het katholieke dogma er één die in deze wereld gespannen staat naar de parousie, omdat deze mede reeds verwerkelijk is. Zó is de Heer nabij.

Wij zouden onze weergave van een katholieke visie op het parousie-probleem willen besluiten met in het oecumenisch gesprek een vraag te stellen. Het meest tegengesteld aan onze visie lijkt ons de barthiaanse. Wij treden hier niet in dispuut, maar zouden alleen de wens willen uiten dat beide standpunten, het barthiaanse en het katholieke, geformuleerd werden in eschatologische termen. Gewoonlijk is de voorstelling deze: dat de barthiaanse visie zuivere weergave is van de christelijke openbaring, welke het heil slechts „achter de doodslijn”, in de andere wereld, in het eschatologisch koninkrijk plaatst, terwijl de katholieke visie deze christelijke boodschap doorbreekt met haar antichristelijk bedenksel van de analogia entis. Nu zou misschien zelfs de analogia entis de uitdrukking kunnen zijn van een geloofsleer, doch daar gaan wij niet verder op in. Wij stellen slechts deze vraag: kan het onderscheid tussen katholieke en barthiaanse geloofsinterpretatie misschien niet naar beide kanten worden uitgedrukt in termen van eschatologie? En wij menen deze vraag in het voorafgaande bevestigend te hebben beantwoord. Inderdaad is er geen heil dan in de andere wereld, in het hemels eindrijk, achter de doodslijn. Maar



in Christus' dood en in het eerste delen van den mens daarin is de doodslijn naar voren gelegd, en met den Verheerlijkte zijn hemel en eeuwigheid in onze vleselijke existentie binnengedrongen. Is het barthianisme een consequente verkondiging van het eschatologisch karakter van het koninkrijk Gods, het katholicisme lijkt ons die consequentie nog door te voeren door dit rijk ook hier op aarde zijn eschatologisch karakter te doen behouden. Reeds hier en nu is de volheid der tijden werkelijk, en de Heer is veel inniger nabij dan in welke tijdelijke „Naherwartung” dan ook. Deze tijdelijke „Naherwartung” meende het consequente eschatologisme met een onbevooroordeelde exegese te moeten lezen en . . . verwerpen, het goddelijk vooroordeel echter waarmee de katholieke Schrift leest doet hem een nabijheid van den dag des Heren ontwaren welke blijvend is.

P. SCHOONENBERG S. J.

---

## *Das Problem der ausgebliebenen Parusie*<sup>1)</sup>.

In seinem „Römerbrief” vom Jahre 1921 meinte Karl Barth mit Bezug auf die Frage, die uns hier beschäftigen soll, von einem „unnützen Gerede”, das endlich einmal aufhören sollte, sprechen zu können (S. 484). Durch die von ihm hier vertretene überzeitliche Deutung der urchristlichen Enderwartung glaubte er dem Moment der „Parusieverzögerung”, auf das Albert Schweitzer so nachdrücklich aufmerksam gemacht hatte, alles Gewicht genommen zu haben.

Schon damals hat Martin Werner in seiner Schrift „Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer” (1924) auf die historische Unrichtigkeit dieser Barthschen Interpretationsweise hingewiesen und zugleich in Aussicht gestellt, „dass das ‚unnütze Gerede von der ausgebliebenen Parusie’ vorderhand keineswegs aufhören, sondern im Gegenteil in der gegenwärtigen und zukünftigen Theologie noch beträchtlich überhandnehmen wird und soll” (S. 14).

Die seitherige Entwicklung hat diese Beurteilung der durch die dialektische Theologie entstandenen Lage vollauf bestätigt.

Denn einmal hat in der Folgezeit die Erörterung des Problems der ausgebliebenen Parusie nicht nur nicht aufgehört, sondern im Gegenteil immer weitere Kreise gezogen. Zur Orientierung über die Situation in den zwanziger und zu Beginn der dreissiger Jahre sei auf meine 1934 verfasste Dissertation über „Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie” und auf die zwei Jahre später erschienene Arbeit Folke Holmströms über „Das eschatologische Denken der Gegenwart” erinnert. Die exegetische Literatur des letzten Jahrzehnts zu unserem Thema ist von dem Zürcher Neutestamentler Werner Georg Kümmel in seiner Schrift „Verheissung und Erfüllung” (1945) verarbeitet. Aufschuszreich in dieser Hinsicht ist auch das Referat Martin

---

<sup>1)</sup> Dit artikel werd overgenomen uit de Schweizerische Theologische Umschau, 16e jrg., No. 5/6. — Dr F. Buri was zo welwillend dit artikel voor het Parousienummer van de Vox Theologica ter beschikking te stellen.

Werners über die neueren Auseinandersetzungen mit der konsequent-eschatologischen Auffassung des Urchristentums in seiner 1941 publizierten Dogmengeschichte „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ (S. 36 bis 79). Der Umstand, dass Werner hier Schweitzers These von der ausgebliebenen Parusie als Ausgangspunkt seiner Darstellung des dogmengeschichtlichen Prozesses verwendet, hat zu neuen Diskussionen über unser Problem Anlass gegeben. Als Beispiel dafür seien nur erwähnt die heftige Kontroverse Werners mit seinem Berner Kollegen Wilhelm Michaelis (vgl. „Der Kirchenfreund“, 1942, S. 226 ff. und „Schweiz. Theologische Umschau“, 1942, S. 33 ff.) und die Verhandlungen des Schweizerisch-reformierten Pfarrvereins im Jahre 1942 in Liestal, wo Oskar Cullmann und Martin Werner über das Thema „Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi“ referierten.

Gerade für diese jüngsten Erörterungen ist nun aber zum ändern auch eine völlige Abwendung von der überzeitlichen Eschatologie, wie sie am Anfang der dialektischen Theologie herrschend war, und eine Rückkehr zu der von der konsequenten Eschatologie immer vertretenen endzeitlichen Auffassung charakteristisch. Eine Vorwegnahme dieser bedeutsamen Wendung stellt aber schon die 1933 erschienene 4. Auflage von Paul Althaus' „Die letzten Dinge“ dar. Im Unterschied zu den früheren Auflagen will er hier den Begriff „axiologische Eschatologie“ für die biblische End-erwartung nicht mehr verwenden (S. 17 ff.). Für das Wieder-zur-Geltung-Bringen des teleologischen Charakters der urchristlichen Zeit- und Geschichtsauffassung hat sich in einer Reihe von Publikationen vor allem auch Oskar Cullmann, zuletzt noch in seinem Buch „Christus und die Zeit“ (1946), eingesetzt. Die überraschendste Bestätigung des zitierten Urteils Werners hat aber ohne Zweifel Karl Barth selber geliefert, indem er in dem 1940 veröffentlichten Band seiner „kirchlichen Dogmatik“<sup>2</sup> bekennt, dass ihm in seiner „Römerbrief“-Eschatologie ein „Misverständnis“ der neutestamentlichen Botschaft unterlaufen sei, insofern er damals übersehen habe, dass das Neue Testament die Parusie tatsächlich als ein zeitlich nahes Ereignis erwarte (II, 1, S. 714 ff.).

Mit dieser Wiederanerkennung der „Temporalität“ der urchristlichen Parusieerwartung steht aber die Theologie erneut vor dem Problem der ausgebliebenen Parusie, von dessen Druck sie sich eine Zeitlang durch ihre überzeitliche Deutung befreit wähnte. Welche einschneidenden dogmatischen Konsequenzen das Faktum der ausgebliebenen Parusie jedoch für die Verwendung der urchristlichen Parusieerwartung in der kirchlichen Verkündigung besitzt, das hat vor ein paar Jahren kein Geringerer als Rudolf Bultmann in seiner Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen“ (1941) der erstaunten Theologenwelt vor Augen gestellt. Seine These von der Notwendigkeit der „Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ ist nichts anderes als die dogmatische Konsequenz aus dem dogmengeschichtlichen Prinzip der „fortschreitenden Enteschatologisierung“, wie es von Albert Schweitzer schon in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ formuliert worden ist (S. 407).

So sehen wir heute Barth und jüngstens auch seinen Sohn Markus Barth, Cullmann, Michaelis und Kümmel, aber auch Bultmann, jeden auf seine Weise aufs eifrigste bemüht, irgendwie an dieser gefährlichen Stelle vorbeizukommen, um weiterhin — oder nun erst recht — an einer heils-

geschichtlichen Bedeutung der Erscheinung Jesu festhalten zu können <sup>1)</sup>. Wenn irgendwo, so scheint es freilich im Blick auf die gequälten Künsteleien dieser neuesten Ausweichversuche vor der konsequenten Eschatologie am Platze zu sein, von einem „unnützen Gerede“ zu sprechen, von dem man im Interesse der Theologie und der Kirche nur wünschen kann, dasz es bald einmal aufhören möchte.

Brennender denn je aber erhebt sich aus diesen unhaltbaren Verlegenheitslösungen auch die Frage: Wie predigen wir einen Jesus, der sich in bezug auf das zentrale Moment seiner Botschaft, nämlich seine unmittelbar bevorstehende Parusie, getäuscht hat?

Schon aus dieser knappen Übersicht über die heutige Diskussion und ihre unmittelbare Vorgeschichte dürfte die Aktualität und Bedeutung unseres Themas hinlänglich ersichtlich geworden sein. Eine Abklärung der Frage der ausgebliebenen Parusie und die Gewinnung einer haltbaren Beantwortung derselben gehört nachgerade zu den dringlichsten Aufgaben heutiger Theologie. In der Hoffnung, dadurch einen Beitrag zur Lösung dieser theoretisch wie praktisch gleich wichtigen Aufgabe zu leisten, wollen wir im folgenden die skizzierte bisherige Problementwicklung einer kritischen Prüfung unterwerfen, um dann daraus die Folgerungen für eine mögliche künftige Stellungnahme in dieser Sache zu ziehen.

Zu diesem Zwecke vergegenwärtigen wir uns

## I. Die konsequent-eschatologische Auffassung und ihre dogmatischen Konsequenzen,

wie sie Albert Schweitzer schon vor vierzig Jahren in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ dargelegt hat und wie sie inzwischen von ihm selber in der „Mystik des Apostels Paulus“ (1930) und von Martin Werner in seiner Dogmengeschichte weiterentfaltet worden sind. Selbstverständlich kann es sich dabei weder um eine Darstellung der konsequent-eschatologischen Auffassung des Urchristentums im ganzen noch auch um eine exegetische Begründung der Schweitzer-Wernerschen These von der ausgebliebenen Parusie im einzelnen handeln, sondern wir müssen uns hier

---

<sup>1)</sup> Dasz auch die katholische Theologie und Kirche mit diesen Fragen zu tun hat, und wie ihre oberste Leitung dazu Stellung nimmt, zeigt das Dekret des Heil. Officiums vom 19. Juli 1944, in welchem es heiszt: *Postremis hisce temporibus non semel ab hac S. Congregatione S. Officii quaesitum est, quid sentiendum de systemate Millenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurium justorum resurrectione, visibilibus in hanc terram regnandi causa esse venturum.* Wenn der päpstlich approbierte Entscheid aber lautet, *systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse*, so braucht man nur 1. Thess. 4, 13 ff. und 1. Kor. 15 zu lesen, um zu erkennen, wie es mit der Unfehlbarkeit päpstlicher Lehrentscheide hinsichtlich der Auslegung der Schrift bestellt ist (vgl. Werners Bemerkungen zu diesem Dekret in Schweiz. Theol. Umschau 1944, S. 117 f.). In der zur gleichen Zeit von der Basler theologischen Fakultät genehmigten Dissertation von Hans Bietenhard über „Das Tausendjährige Reich“ hätten sich die römischen Theologen ebenfalls eines bessern belehren lassen können. Zieht man aber die Schwierigkeiten in Betracht, in welche Bietenhard — wie übrigens auch Cullmann in seinen Schriften — hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnisses des Tausendjährigen Reiches zum alten, resp. neuen Aeon gerät, so begreift man, dasz Rom hier dogmatisch zurückhaltend ist. Jedenfalls ist diese dogmatische Zurückhaltung angemessener als Bietenhards Erhebung des Chiliasmus zu einem Glaubensartikel.



mit einer Charakterisierung dieser konsequent-eschatologischen Sicht der ausgebliebenen Parusie durch einige ihr eigentümliche wesentliche Momente begnügen.

Zunächst ein Wort über die Methode, nach welcher Schweitzer zu seiner Ansicht gelangt ist, dasz die urchristliche Verkündigung ebenso sehr durch die Erwartung der nahen Parusie wie durch das immer länger dauernde Ausbleiben dieses Ereignisses bestimmt ist, und über die Art und Weise, wie er und neuerdings Martin Werner diese These als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte des Christentums in Anwendung bringen.

Wie Albert Schweitzer es sehr anschaulich in seiner „Selbstdarstellung“ (1929) geschildert hat, ist er schon als Straszburger Student auf Grund von Ungereimtheiten und Widersprüchen der synoptischen Überlieferung, insbesondere zwischen den Matthäus 10 von Jesus seinen Jüngern in Aussicht gestellten Drangsalen und dem Fehlen solcher im Fortgang des Textes auf jene Stelle Matthäus 10, 23 aufmerksam geworden, die hernach eine der Hauptstützen seiner These von der ausgebliebenen Parusie werden sollte. Später schlieszt er in dem Kapitel über „die Lösung der konsequenten Eschatologie“ in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ (S. 390 ff.) aus der Veränderung in der Verkündigung und dem Verhalten Jesu vor und nach der Aussendungsrede, resp. der Rückkehr der Jünger von ihrem eiligen Gang durch die Städte Israels, dasz sich hier etwas Entscheidendes zugetragen — oder eben nicht zugetragen haben müsse: dasz nämlich die erwartete Parusie des Menschensohns nicht eingetreten sei. Und umgekehrt vermag er das nun erfolgende Sichzurückziehen Jesu und seine bald darauf einsetzenden persönlichen Leidensweissagungen, aber auch seinen Gang ans Kreuz, aus dieser Parusieverzögerung überraschend einfach zu erklären. Auf die nämliche Weise leitet er in der „Mystik des Apostels Paulus“ die Unterschiede zwischen der Verkündigung Jesu und derjenigen des Apostels Paulus sowie die Differenzen des letzteren gegenüber der Urgemeinde restlos aus der Verschiedenheit der jeweils vorausgesetzten Weltzeit ab. Das gleiche gilt für seine Aufhellung des Verhältnisses der paulinischen Theologie zur johanneischen und von hier aus weiter für die Erklärung der Entstehung des altkirchlichen Dogmas als Prozesz einer fortschreitenden Enteschatologisierung, wie sie nunmehr vor allem von Martin Werner in umfassender Weise dargelegt worden ist.

Das Charakteristische dieses konsequent-eschatologischen Verständnisses des urchristlichen Kerygmas und seiner Wandlungen besteht darin, dasz hier nicht von einem von auszen an den Text herangetragenen dogmatischen oder sonstwie weltanschaulichen Standpunkt ausgegangen wird, sondern dasz es rein auf den innerhalb der Überlieferung historisch feststellbaren Tatbeständen basiert. Nicht etwa von unserem heutigen Welt- und Geschichtsbild aus erfolgt das Urteil: die Geschichte ist anders verlaufen, als das Neue Testament es erwartet hat, sondern aus den schon innerhalb der kanonischen Texte konstatierbaren Wandlungen des Kerygmas selber ergibt sich dieser Schlusz. Umgekehrt aber erweist sich die Richtigkeit dieser Hypothese durch die Art und Weise, wie es von ihr aus gelingt, den Bestand der Überlieferung als einen problemgeschichtlichen Zusammenhang einsichtig zu machen.

Vorausgesetzt wird dabei nur zweierlei: Einmal allgemein, dasz es

sich im christlichen Kerygma um etwas Verstehbares, d.h. — um mit Tröltsch und Dilthey zu reden — um etwas in Analogie und Korrelation zu den Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens überhaupt Stehendes handelt, was übrigens sinngemäß auch gerade im Begriff des Kerygmas enthalten ist. Und zum andern im besonderen, dasz die Synoptiker, wie es Lukas im Prolog seines Evangeliums für seine Arbeit in Anspruch nimmt — entgegen der formgeschichtlichen Zerstückelungstheorie und der darauf beruhenden historischen Skepsis —, etwas vom wirklichen historischen Ablauf der Ereignisse gewusst haben und sich in ihrer Darstellung von diesem Wissen haben leiten lassen.

Dies vorausgesetzt, darf man in Anbetracht der Art und Weise, wie es im Rahmen der konsequenten Eschatologie gelingt, den gesamten Überlieferungsstoff bis in alle Einzelheiten hinein in einen einheitlichen problemgeschichtlichen Zusammenhang zu bringen, diese Konstruktion mit Martin Werner in der Tat für die geschichtswissenschaftlich bisher bestausgewiesene halten („Die Entstehung des christlichen Dogmas“, S. 77).

Es sind aber auch nicht in erster Linie methodisch-wissenschaftliche Bedenken, was viele Theologen die konsequent eschatologische Lösung ablehnen läßt, sondern diese Gegnerschaft hat ihren Hauptgrund vielmehr in dem Bild, das sich auf diesem Wege von Jesus und dem Ursprung des Christentums herausstellt, und vor allem in den sich daraus ergebenden dogmatischen Konsequenzen für die kirchliche Verkündigung. Davon ist hier nun noch einiges zu sagen.

Wie es schon der Name dieser Betrachtungsweise sagt, wird hier die Verkündigung Jesu und das Urchristentum „konsequent eschatologisch“, d.h. als völlig durch die eschatologische Vorstellungs- und Begriffswelt und die darin lebendige Gegenwartssicht und Zukunftserwartung bestimmt, verstanden. Die zentralen Gedanken des Reiches Gottes und der Gemeinde der Auserwählten, des Messias und seiner Parusie, der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts entstammen der überlieferten und zeitgenössischen jüdischen Apokalyptik. Wie dort, so bildet auch im Neuen Testament das Endgeschehen ein gewaltiges, in einer Reihe einzelner aufeinanderfolgender Akte verlaufendes Drama von kosmischen Ausmasz. Abgesehen von den auf den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten der einzelnen überlieferten Eschatologien beruhenden Differenzen, besteht aber der Hauptunterschied der Verkündigung Jesu und des Urchristentums gegenüber der jüdischen Zukunftshoffnung darin, dasz hier das Endgeschehen nicht mehr bloz den Gegenstand schriftgelehrter Spekulation bildet, sondern zu einem den Einzelnen in die Entscheidung stellenden Gegenwartsgeschehen aktualisiert ist. „Tut Busze; denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“, verkündigt Jesus in Weiterführung der Predigt des Täufers. Und Paulus spricht von dem „Kairos“, den es zu erkennen gilt: „dasz es nämlich für euch Zeit ist, aus dem Schlafe aufzuwachen; denn jetzt ist das Heil uns näher als damals, da wir gläubig wurden. Die Nacht ist vorgerückt und der Tag herangekommen.“ (Röm. 13, 11 f.)

Diese durch zahlreiche Stellen eindeutig zu belegende Naherwartung des Neuen Testaments besitzt ihren tragenden Grund in dem von Jesus als sein Geheimnis gehüteten, nur im engsten Jüngerkreis bezeugten Bewusstsein, der zum kommenden Messias Bestimmte zu sein, sowie in dem

**Glauben der Urgemeinde an die nahe Parusie des durch Tod und Auferstehung zum himmlischen Kyrios Erhöhten.**

Aus dieser in der jüdischen Apokalyptik nicht vorgesehenen Verbindung der Enderwartung mit dem Auftreten einer bestimmten historischen Persönlichkeit kommt es innerhalb des Neuen Testaments zu Behauptungen eschatologischen Gegenwartsgeschehens, resp. zu bestimmten, aus der Annahme dieser endzeitlichen Situation heraus erfolgenden eschatologischen Handlungen. Als besonders folgenschwere Beispiele dieser Art seien genannt: die bereits erwähnte Aussendung der Jünger zur Verkündigung des Endes unter der Verheißung, dasz sie „mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis der Menschensohn kommt“ (Matthäus 10, 23), Jesu Todesgang in der Erwartung, durch sein stellvertretendes Leiden das Reich Gottes „herbeizuzwingen“ („Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, S. 434 f.), die in der Urgemeinde auf Grund von Aussagen Jesu lebendige Hoffnung, dasz einige ihrer Glieder noch zu ihren Lebzeiten das Ende erleben würden, sowie die paulinische Christumystik, wonach sich im Getauften bereits die Äonenwende vollzieht, so dasz er prinzipiell nicht mehr diesem unter der Herrschaft des Gesetzes und des Todes stehenden Äon angehört.

Hier überall aber, wo in dieser Weise die Konsequenzen aus der vorausgesetzten eschatologischen Situation gezogen werden, bricht auch zugleich unheilbar der Konflikt mit der tatsächlichen Geschichte aus und führt die Desavouierung der „dogmatischen“ Geschichte durch die „natürliche“ notwendig zur Enteschatologisierung des Kerygmas. „Dieses gewaltsame Hineinzerren der Eschatologie in die Geschichte“, so formuliert es einmal Schweitzer, „ist zugleich ihre Aufhebung“ („Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, S. 437).

Die erste „Parusieverzögerung“ macht sich nach der Rückkehr der Jünger von ihrem eiligen Gang durch „die Städte Israels“ bemerkbar, die zweite, entscheidende, nach dem Tode Jesu. In den Berichten über die während und unmittelbar nach Jesu Tod stattgefundenen apokalyptischen Ereignisse, vor allem über seine Erscheinungen, spiegelt sich noch die eschatologische Erwartung, die man mit diesem Datum ursprünglich verbunden hatte. Dadurch, dasz die Urgemeinde, durch diese visionären Erlebnisse von der Erhöhung ihres Herrn zum himmlischen Kyrios überzeugt, weiterhin dessen baldige endzeitliche Parusie erwartete, wurde der Konflikt mit dem uneschatologischen Geschichtsverlauf zunächst überwunden. Das Hinwegsterben der ersten Generation und die Frage der Sündlosigkeit der Getauften liesz das Problem der ausgebliebenen Parusie aber bald einmal von neuem akut werden. Einleuchtend hat Albert Schweitzer die paulinische Theologie als genialen Lösungsversuch dieser geschichtlichen Problematik der urchristlichen Parusiehoffnung zu erklären vermocht. Im letzten Kapitel seiner „Mystik des Apostels Paulus“ zeigt er aber auch, wie der paulinische Versuch, das Ausbleiben der Parusie durch die Übersteigerung der Naherwartung des Endes zu einem im Corpus mysticum Christi sich auswirkenden Bereits-Angebrochensein des neuen Äons wettzumachen, auf die Dauer ebenfalls nicht haltbar war, sondern nur zu neuen Schwierigkeiten führte und schliesslich nolens volens der Hellenisierung des urchristlichen Glaubens, wie sie sich bereits in den Johanneischen Schriften abzuzeichnen beginnt, den Weg bahnte.



Diese Problemsicht ist inzwischen von Martin Werner, nachdem er sie nochmals kritisch überprüft und exegetisch weiter unterbaut hat, als „Ansatzpunkt“ des dogmengeschichtlichen Prozesses in seiner „Entstehung des christlichen Dogmas“ verwendet worden. Für die drei ersten Jahrhunderte stellt er hier dessen Verlauf als „Abbau der urchristlichen Fundamentallehren“ infolge der Parusieverzögerung und als „Aufbau des altkirchlichen Dogmas“ in der Auseinandersetzung der hellenistisch-synkretistischen Spätantike mit dem Urchristentum dar. Im „Epilog“ seines Werkes aber deutet er an, dass dieser infolge der andauernden Parusieverzögerung zwangsläufig fortschreitende Enteschatologisierung nicht nur für die Gestaltung des Dogmas der katholischen Kirche massgebend ist, sondern sich auch in der Reformation und in der Entwicklung vom Alt- zum Neuprotestantismus bis in die Gegenwart auswirkt hinein und damit auch die Zukunft des christlichen Glaubens bestimmt.

Damit kommen wir zu einem Letzten, wovon hier noch zu sprechen ist: den dogmatischen Konsequenzen der konsequenten Eschatologie. Schon Schweitzer hat nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, in welchem Gegensatz das konsequent-eschatologische Jesusbild sowohl zu dem liberalen Leben Jesu als auch zu der orthodoxen Verwendung der Evangelien steht. Insonderheit gilt sein Kampf in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ dem romantischen Geschichtspositivismus der Ritschlschen Schule. Ihm gegenüber fordert er für die Religion „eine Metaphysik, das heisst eine Grundanschauung über das Wesen und die Bedeutung des Seins . . . die von Geschichte und überlieferten Erkenntnissen vollständig unabhängig ist und in jedem Augenblick und in jedem religiösen Subjekt neu geschaffen werden kann“ (S. 512). Werners Kampf dagegen gilt vor allem dem heute wieder in Mode gekommenen orthodoxen Dogma. Indem er dasselbe als Produkt des Enteschatologisierungsprozesses verständlich macht, beraubt er es nicht nur seines Rechtes, sich vor dem historisch-kritischen Denken auf ein besonderes, nur dem Glauben zugängliches Gebiet übernatürlicher Offenbarung zurückzuziehen, sondern er weist damit auch nach, dass dessen heutige Restauration an dem eigentlichen Anliegen der Botschaft Jesu vorbei und in eine völlig unfruchtbare, blosze Scheinproblematik hineinführt. In meiner Dissertation habe ich besonders darauf den Finger gelegt, dass sich aus der urchristlichen Verkündigung keine unsere Zeit einschliessende Heilsgeschichte ableiten lasse, weil das Neue Testament mit einer solchen Geschichtsdauer überhaupt nicht rechnet, sondern vielmehr gerade deren Negation bildet.

Das ist, in wenigen Zügen angedeutet, die konsequent-eschatologische Auffassung des Problems der ausgebliebenen Parusie. Und diese damals noch in ihren Anfängen stehende Problemsicht ist es, welche Karl Barth im Sinne hatte, als er über der Auslegung von Röm. 13, 11 f. etwas ärgerlich ungeduldig ausrief: „Will das unnütze Gerede von der „ausgebliebenen“ Parusie denn gar nicht aufhören?“ und diesem „Gerede“ mit seiner überzeitlichen Deutung der urchristlichen Eschatologie ein Ende zu machen meinte. Da diese vor Jahren mit so viel Applaus gestartete Überwindung der konsequenten Eschatologie heute selber überwunden ist, bezeichnen wir sie als

## II. Das Intermezzo der überzeitlichen Deutung

In einem sehr wesentlichen Punkte berühren sich zwar Barths Römerbrief-Interpretation und Schweitzers Auffassung des Urchristentums — um dann freilich gerade hier ihre äusserste Gegensätzlichkeit zu erweisen. Bezeichnend für dieses Verhältnis ist Barths damals geprägter Satz: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun“ (Römerbrief, S. 298). Beide stimmen demnach miteinander darin überein, dass das urchristliche Kerygma grundsätzlich und ausschliesslich eschatologisch zu verstehen ist. Aber während Schweizer vom Faktum der ausgebliebenen Parusie aus die Geschichte des Christentums als einen fortschreitenden Enteschatologisierungsprozess sieht, will Barth die eschatologische Einstellung wieder zur bleibenden Norm des christlichen Glaubens erheben.

Zu dieser Barthschen Eschatologisierung des christlichen Glaubens ist aber folgendes zu bemerken: Einmal gelangte Barth zu seiner „konsequent-eschatologischen“ Sicht des Urchristentums nicht so sehr auf dem Wege historisch-kritischer Forschung — für diese hat er, nach den bekannten Ausführungen in der Vorrede jenes Kommentars, sehr wenig übrig —, sondern, wie er inzwischen selber zugestanden hat (kirchliche Dogmatik II, 1, S. 715 ff.), vielmehr aus dem Erlebnis der Krisensituation der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Aus „der seelischen Erschütterung des europäischen Menschen“ jener Zeit heraus wurde ihm das — vor und ausserhalb dieses Erlebens dem modernen Bewusstsein gerade unerhört fremdartig gewordene — eschatologische Bild Jesu und des Urchristentums wiederum unmittelbar verständlich als Ausdruck für die Situation menschlicher Existenz überhaupt. „Immer“, so kommentiert er das „dann“ und „jetzt“ von Röm. 13, 11 f., „besteht diese Spannung zwischen dem „damals“ unsres geruhigen Seins und dem „jetzt“ der störenden Erinnerung an unser Nicht-Sein, immer die Spannung zwischen den Zeiten des Gedenkens, Erwartens und Hinblickens auf das existentielle Ereigniswerden des nur vermeintlich „schon“ Bestehenden, auf den ewigen Augenblick der Erscheinung, der Parusie, der Gegenwart Jesu Christi.“ Mit den „berühmten neunzehnhundert Jahren Kirchengeschichte aber, die die Parusie bekanntlich ‚noch nicht‘ gebracht“ hätten, habe diese „Spannung zwischen den Zeiten“ nichts zu tun (S. 483).

Das „Nahe“ der urchristlichen Enderwartung — und damit kommen wir zu dem andern charakteristischen Merkmal dieser Römerbrief-Eschatologie — sei nicht temporal, sondern „transzendental“ zu verstehen, d.h. der „ewige Augenblick“ der Parusie sei nicht ein Augenblick in der Reihe der Augenblicke, die unsere Zeit ausmachen, sondern als die Grenze aller Zeit stehe er allen Augenblicken „senkrecht“ gegenüber. Von dieser überzeitlichen Deutung des Nahe als der „überhängenden Wand Gottes“ aus, unter die sich der Mensch ständig gestellt sehe, kann er nun dem „unnützen Gerede von der ausgebliebenen Parusie“ gegenüber fragen: „Wie soll denn ‚ausbleiben‘, was seinem Begriff nach überhaupt nicht ‚eintreten‘ kann?“, um dann sehr stürmisch weiterzufahren: „Denn kein zeitliches Ereignis, kein fabelhafter Weltuntergang, ganz und gar ohne Beziehung zu etwelchen geschichtlichen, tellurischen oder kosmischen Katastrophen ist das im Neuen Testament verkündigte Ende, sondern wirk-

lich das *Ende*, so sehr das Ende, dasz die neunzehnhundert Jahre nicht nur wenig, sondern *nichts* zu bedeuten haben, was seine Nähe oder Ferne betrifft, so sehr das Ende, dasz schon Abraham diesen Tag sah und sich freute. Wer heisst uns, diese ewige Wahrheit, weil von ihr *nur* im Gleichnis geredet werden kann, abzuschwächen zu einer zeitlichen Wirklichkeit oder, wenn denn erkannt ist, dasz hier jedes Wort nur Gleichnis sein kann, bei diesem ‚nur‘ uns zu beruhigen? Wer heisst uns, Gott zu einem Götzen zu machen und ihn daraufhin, auf Grund unseres eigenen Verkennens *seiner* Wirklichkeit, so schamlos nicht ernst zu nehmen? Wer heisst uns, die Erwartung des Endes, *jenes* Augenblickes, in dem die Lebenden verwandelt und die Toten auferstanden *miteinander* vor Gott stehen (I. Kor. 15, 51—52), zur Erwartung eines groben, brutalen, theatralischen Spektakels zu machen und, wenn dieses mit Recht „ausbleibt, uns getrost wieder schlafen zu legen, ein harmloses ‚eschatologisches‘ Kapitelchen am Ende der Dogmatik, unsere einzige Erinnerung daran, dasz wir uns eigentlich erinnern sollten und wollten! Nicht die Parusie „verzögert sich, wohl aber unser Erwachen.“ (S. 484).

Als interessante Parallele zu dieser Barthschen Interpretation der urchristlichen Eschatologie sei hier Rudolf Bultmanns, um die nämliche Zeit in seinem Jesus-Buch vertretene, entsprechende Auffassung erwähnt. Bultmann ist zwar im Unterschied zu Barth der Meinung, „dasz Jesus wie seine Zeitgenossen ein gewaltiges eschatologisches Drama erwartet hat“ (S. 38). Trotzdem meint er, dasz die Gottesherrschaft „nicht eigentlich ein Etwas“ sei, „das einmal kommt im Ablauf der Zeit“, sondern sie sei „eine Macht, die die Gegenwart völlig bestimmt“ dadurch, „dasz sie den Menschen in die Entscheidung zwingt“ (S. 49). Aus dieser Deutung der Enderwartung Jesu als Ausdruck der Entscheidungssituation eigentlicher Existenz heraus kann dann auch Bultmann von der überzeitlichen Nähe des Endes reden: „Steht der Mensch in der Entscheidung und charakterisiert ihn eben dies wesentlich als Menschen, so ist ja immer letzte Stunde, und es ist begreiflich, dasz für Jesus die ganze zeitgeschichtliche Mythologie in den Dienst dieser Erfassung der menschlichen Existenz trat und er in ihrem Lichte seine Stunde als die letzte erfasst und verkündigte.“ (S. 50.)

Auf diese Weise also glaubten Barth und Bultmann vor zwanzig Jahren den ihnen wohlbekannten Konsequenzen der Schweitzerschen These zu entgehen und ungehindert durch das Ärgernis der ausgebliebenen Parusie das Neue Testament weiter als „Wort Gottes“ verstehen zu können. Und wie die Stimmen aus jenen Jahren zeigen, meinten viele mit ihnen durch diese existentiell-überzeitliche Deutung der konsequenten Eschatologie entronnen zu sein.

Indes diese Zeit, da man in der Eschatologie wähnte, ohne alle zeitliche Zukunft und bloß mit dem In-die-Entscheidung-gestellt-Sein in der Gegenwart auskommen zu können, ist heute längst vorbei. Dieses überzeitliche Verständnis des als eschatologisch bestimmt erkannten urchristlichen Kerygmas gehört mitsamt dem Frühstadium der dialektischen Theologie, mit dem es aufs engste zusammenhing, der Vergangenheit an. Es war ein Intermezzo. Barth selber sieht heute in seinem „Römerbrief“ ein für ihn notwendiges, aber auf die Dauer nicht vertretbares Durchgangsstadium.

Indem er sich zeuglich — wie übrigens schon früher — in dem für



unseren Zusammenhang besonders wichtigen Paragraphen seiner kirchlichen Dogmatik über „Die Vollkommenheit der göttlichen Freiheit“ (Bd. II, 1, S. 495 ff.) erneut vom Heideggerschen Existenzialismus Bultmanns distanziert, nimmt er sich hier auch die Freiheit, die überzeitliche Deutung der Eschatologie in seiner Römerbriefauslegung als eine damals nicht ganz unberechtigte, im Grunde aber unbiblische „Einseitigkeit“, als ein zeitgeschichtlich bedingtes „Misverständnis“ hinzustellen. „Well roared, lion!“ ironisiert er hier Kernsätze seiner damaligen Auslegung (S. 715), und zu den von uns zitierten Ausführungen zu Röm. 13, 11 f., bemerkt er jetzt: „Man sieht, dasz ich da Dinge sagte, die zum rechten Verständnis von Röm. 13, 11 am Rande gewisz auch gesagt werden konnten und sogar muszten. Man sieht aber auch, wie ich dabei gerade an dem Besonderen dieser Stelle, nämlich an der *Teleologie*, die sie der Zeit zuschreibt, an ihrem Ablauf zu einem wirklichen Ende hin, mit viel Kunst und Beredsamkeit *vorbeigegangen* bin. Und man sieht vor allem mit Erstaunen, dasz in meiner Auslegung ausgerechnet das einseitig überzeitliche Verständnis Gottes, das zu bekämpfen ich ausgezogen war, als allein greifbares Ergebnis auf dem Plane blieb.“ (S. 716.) Unter Bezugnahme auf Overbeck, Joh. Weisz und Albert Schweitzer anerkennt er hier auch — ganz im Gegensatz zu seinen früheren Behauptungen —: „Es war gewisz höchste Zeit, dasz auch die historische Forschung des Neuen Testaments sich zu der Erkenntnis durchgerungen hat, wie sehr dessen Botschaft und dessen Glaube von der Erwartung der Wiederkunft Christi und des Endes aller Dinge bestimmt und durchdrungen war. Und diese Erwartung ist in der Tat nicht genau verstanden, wenn nicht gesehen wird, dasz sie nicht mit langen Zeiträumen gerechnet hat, sondern dasz sie Naherwartung gewesen ist.“ (S. 718.)

Also doch: die neutestamentliche Parusiehoffnung als Erwartung eines, im Rahmen des „Endes aller Dinge“ stattfindenden, zeitlich nahe bevorstehenden Ereignisses. Damit ist aber auch von neuem die Frage akut, wie sich denn diese Endnaherwartung mit der seither verfloffenen Zeit vereinbaren lasse. Gilt sie noch, oder gilt sie nicht mehr? Das meint offenbar Barth, wenn er, im Anschluß an diese Richtigstellung seiner früheren Ansicht, von einem „Auslegungsproblem“ spricht, das „damit gestellt“ sei. Er geht sogar so weit, zuzugeben, dasz die Lösung der konsequenten Eschatologie hier „auf der Hand liege“, und nennt ihre Verwendung der „Feststellung, dasz diese Naherwartung als solche ‚nicht in Erfüllung gegangen sei‘“, „eine Art Aladinisches Zauberwort“.

Warum er das jedoch nur ironisch meint, und mit welchen Gründen er diese Lösung für sich weiterhin glaubt ablehnen zu müssen, davon werden wir gleich noch zu reden haben. Hier stellen wir vorläufig nur fest, dasz in dem Moment, in welchem die überzeitliche Deutung preisgegeben wird, sogleich auch wiederum das Problem der ausgebliebenen Parusie zur Diskussion steht. Nur unter Voraussetzung der Überzeitlichkeit des Endes gibt es dieses Problem nicht, nach deren Wegfall jedoch steht es ungeklärt denn je vor jeder Theologie, die das urchristliche Kerygma als dogmatische Norm verwenden möchte. Das zeigt sich nicht nur bei Barth, sondern auch bei andern Theologen, die, wie er, heute im Gegensatz zur überzeitlichen Deutung den endzeitlichen Charakter der urchristlichen Eschatologie vertreten.

Oskar Cullmann z. B., der in neuester Zeit in einer Reihe umfassender Analysen am nachdrücklichsten gegenüber aller überzeitlichen Interpretation als einer unbiblischen, philosophischen Umdeutung auf die „Temporalität“ der urchristlichen Hoffnung aufmerksam gemacht hat, kommt nicht darum herum, mit Bezug auf die Naherwartung des Endes im Urchristentum von einer „irrtümlichen Datumsangabe“ zu reden und die Tatsache einer unvorhergesehenen „Parusieverzögerung“ anzuerkennen („Christus und die Zeit“, S. 75 ff., 152). In seinem Liestaler Vortrag erklärt er, er „stimme . . . A. Schweitzer völlig bei, wenn er annimmt, dasz Jesus selbst das Kommen des Reiches mit seinem Tode erwartet hat“ (S. 37). Auch hier wird uns das folgende „Aber“, mit welchem er dieses gefährliche Zugeständnis sogleich wieder abzuschwächen sucht, gleich noch beschäftigen.

Bei Kümmel, der wie Cullmann gegen Gerhard Delling („Das Zeitverständnis des Neuen Testaments“, 1940) und Bultmann betont, dasz „für Jesus die Zeitform durchaus nicht irrelevant“ sei („Verheissung und Erfüllung“, S. 90) und, auf Grund von Matthäus 10, 23, Markus 9, 1 und Markus 13, 30 feststellt, dasz er die Nähe des verkündeten Endes „mit der Lebensdauer der Generation seiner Hörer begrenzte“, lesen wir: „Es kann nun keine Frage sein, dasz diese Voraussage Jesu nicht eingetreten ist, und es ist darum nicht möglich, zu behaupten, Jesus habe sich nicht geirrt. Es musz also unumwunden zugegeben werden, dasz die eschatologische Verkündigung Jesu zum mindesten an diesem Punkt in einer zeitbedingten Vorstellungsform gefangenblieb, die durch die Entwicklung jenseits des Urchristentums als unhaltbar erwiesen wurde.“ (S. 91.)

Viel unumwundener in Wahrheit anerkennt Bultmann selber diese geschichtliche Problematik der urchristlichen Enderwartung, wenn er in seiner Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen“ erklärt: „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, dasz Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern dasz die Weltgeschichte weiterlief und — wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist — weiterlaufen wird.“ (S. 31.)

Andern Theologen dagegen, die seine auf diese Feststellung begründete „Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“ ablehnen, bereitet diese mit der Vertretung der endzeitlichen Form der urchristlichen Parusieerwartung notwendig wieder auftauchende Frage der Parusieverzögerung bedeutend mehr Schwierigkeiten. Am meisten Mühe hat sich in den letzten Jahren diese Sache wohl Wilhelm Michaelis kosten lassen, vielleicht gerade deshalb, weil er ursprünglich der konsequenten Eschatologie näher stand als irgendein anderer Neutestamentler (vgl. das Urteil Martin Werners, „Theologische Umschau“, 1942, S. 54 ff.). Als Beispiel sei nur daran erinnert, wie er sich in seiner Schrift „Der Herr verzieht nicht die Verheissung“ (1942), nachdem er sich auf zehn Seiten mit den „Schwierigkeiten und Fragen“, die sich für ihn begreiflicherweise aus der Stelle Markus 9, 1 „Wahrlich, ich sage euch, etliche von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bis dasz sie das Reich Gottes kommen sehen in Kraft“, ergeben, herumgeschlagen hat, schliesslich doch zu dem Zugeständnis gezwungen sieht, dasz „die eigentliche Schwierigkeit“ dieses Wortes darin liege, „dasz die in ihm gemeinten Personen gestorben sind, ohne dasz das Reich Gottes gekommen wäre, ja dasz Gene-

ration über Generation seither gelebt hat, ohne dasz der Jüngste Tag eingetreten wäre . . .". Wir verstehen seinen Seufzer: „Was sollen wir dazu sagen?" (S. 44.)

„Um so grösser", schrieb jüngst der durch seine christologische Auslegung des Alten Testaments bekanntgewordene Wilhelm Vischer in einer Exegese von Matthäus 16, 13—20, 28, betitelt: „Die evangelische Gemeindeordnung", zu der Parallelstelle Matthäus 16, 28, nachdem er deren „heilig-rechtliche Verbindlichkeit" festgestellt hat, „ist die Schwierigkeit, dasz die dermassen bekräftigte Versicherung durch die Geschichte nicht bestätigt worden ist. Denn alle damals Anwesenden sind gestorben, und zwei Jahrtausende sind vergangen, ohne dasz der Menschensohn in seiner Königsgestalt gekommen wäre." (S. 37.)

Nach diesen Zeugnissen zu schlieszen, scheint sich heute die Ansicht durchgesetzt zu haben, die ebenfalls Markus Barth in einer Anmerkung seines Buches über den „Augenzeugen" ausgesprochen hat, dasz nämlich Albert Schweitzer „Dinge gemerkt und gesagt" habe, „die zwar unbequem sind, die aber nicht überhört werden können" (S. 321). Damit aber dürfte das Intermezzo der überzeitlichen Deutung der urchristlichen Eschatologie endgültig liquidiert sein — nicht dagegen das Problem der ausgebliebenen Parusie. Dieses ist im Gegenteil dadurch gerade von neuem akut geworden. Bevor wir zur Darlegung unserer eigenen Stellungnahme in dieser Sache übergehen, haben wir zur Charakterisierung der gegenwärtigen Situation daher noch

### III. Die jüngsten Ausweichversuche

vor den Konsequenzen der konsequenten Eschatologie an Hand der im Vorhergehenden zitierten Theologen durch einige Beispiele zu illustrieren. Als nichts anderes denn als derartige mehr oder weniger geschickte Ausweichversuche erweisen sich nämlich die verschiedenen Antworten, die wir hier nach der geschilderten Wendung auf die Frage der ausgebliebenen Parusie erhalten.

Am einfachsten macht sich die Sache ohne Zweifel Karl Barth, indem er die ihm unbequeme These der konsequenten Eschatologie mit der Redensart, dasz sie „nun doch allzu sehr auf der Hand liegen dürfte, um zwingend zu sein", erledigen zu können meint (S. 718). Um dieser faden-scheinigen Argumentation etwas mehr Gewicht zu verleihen, fügt er ihr noch die an die Adresse Albert Schweitzers und seiner „Deszendenten" gerichtete Mahnung bei: „Wer in der Theologie am Leben bleiben will, kann mit einer einzelnen Einsicht, wie richtig und wichtig sie als solche immer sein möge, nun einmal nicht durchkommen" (S. 717 f.), und weiter: „So darf man, wenn man sich selber nicht mit Sterilität strafen will, auch wenn man seiner Sache noch so sicher zu sein meint, in einer einzelnen Einsicht auf keinen Fall stecken bleiben." (S. 718.)

Nun — „Sterilität" wird man der konsequenten Eschatologie im Blick auf den Ausbau, den sie in ihrer vierzigjährigen Geschichte erfahren hat, und auf die Anregungen, die von ihr während dieser Zeit ausgegangen sind, nicht eben vorwerfen können. Wohl aber ist die von Barth auch zur Rechtfertigung der Wandlungen seiner eigenen Theologie verwendete Formulierung „um am Leben zu bleiben" (S. 717) höchst bezeichnend für



seine Einstellung der konsequenten Eschatologie gegenüber. Um theologisch am Leben zu bleiben, d.h. um seine „kirchliche Dogmatik“ nicht zu gefährden, darf er mit den Einsichten dieser Auffassung des Neuen Testaments, deren Bedeutung ihm ja auch nicht ganz verborgen geblieben ist, nicht Ernst machen. Würde er sich darauf einlassen, dann wäre es allerdings um seine Theologie ein zweitesmal geschehen.

Wie gefährdet seine Position jedoch auch abgesehen von dieser radikalen Infragestellung ist, das zeigt die Beurteilung, die seiner in diesem Zusammenhang entwickelten Spekulation über Gottes Vor-, Über- und Nachzeitlichkeit (S. 698) in Cullmanns neuestem Werk zuteil geworden ist. Ganz mit Recht sagt nämlich Cullmann von diesem Schema, mit welchem Barth nach seiner Abwendung von der überzeitlichen Eschatologie dem biblischen Begriff der Ewigkeit in seiner „positiven Beziehung zur Zeit“ gerecht zu werden glaubt, es handle sich darin um „letzte Reste einer philosophischen, nicht biblischen Bestimmung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit“ („Christus und die Zeit“, S. 52, Anm. 13), insofern hier die Ewigkeit immer noch in platonischem Sinne als die Zeit umschliessende oder begleitende Zeitlosigkeit, statt wie in der Bibel „naiv“ als „ins Unendliche verlängerte Zeit“ verstanden werde (S. 52 ff.).

Indes nicht nur in dieser formalen Hinsicht ist Barths nunmehrige Auffassung des Zeit-Ewigkeits-Verhältnisses unbiblisch, sondern auch inhaltlich, wenn er die Situation des Gläubigen als ein Stehen in der durch Christus bewirkten Wende vom alten zum neuen Äon im Sinne von „Luthers simul iustus et peccator“ interpretiert (S. 705 ff.). Der Fiktionalismus der lutherischen Rechtfertigungslehre ist, wie Albert Schweitzer gezeigt hat (vgl. bes. „Die Mystik des Apostels Paulus“, S. 214 ff.), etwas ganz anderes als die eschatologische Heilswirklichkeit, die Paulus aus dem Sein in Christo ableitet. Davon sagt nun freilich Cullmann nichts: denn in der „Erkenntnis des streng christozentrischen Charakters der neutestamentlichen Glaubenslehre“ möchte er sich mit Barth einig wissen (S. 8).

Sehen wir nun zu, wie er mittelst seiner „exegetischen Methoden“ Barths „christozentrisches Programm“ ausführt (S. 9). Nachdem er, wie bereits erwähnt, den linear zeitlichen Charakter des urchristlichen Zeit- und Geschichtsverständnisses als in Übereinstimmung mit dem jüdischen Zeitbegriff und damit als allgemein biblisch im Gegensatz zu demjenigen der griechischen Philosophie stehend dargestellt hat, liegt ihm ebenso daran, auf einen bestimmten Unterschied zwischen Judentum und Urchristentum in dieser Hinsicht hinzuweisen. Dieser Unterschied, dessen Erkenntnis ihm „von unermesslicher Wichtigkeit“ zu sein scheint (S. 70), bestehe darin, dasz für die jüdische Zeiteinteilung die entscheidende „Mitte“, d.h. die den neuen Äon eröffnende Parusie, in der Zukunft liege, während für das Urchristentum durch das Christusgeschehen von Karfreitag und Ostern diese „Mitte“ bereits erreicht sei, so dasz sein Glaube nun nicht mehr ausschliesslich an der Zukunft orientiert sei, sondern sich vielmehr — auch gerade hinsichtlich seiner Parusieerwartung — auf ein bereits geschehenes Heilsfaktum gründe. „Die Erwartung“, so beschreibt er diese Situation, „bleibt also bestehen wie im Judentum. Was von den Juden von der Zukunft erwartet wurde, wird weiterhin von der Zukunft erwartet; aber es ist nich mehr *Zentrum* der Heilsgeschichte, vielmehr liegt das Zentrum nun in einem historischen Geschehen. Das Zentrum ist

erreicht, aber das Ende steht noch aus. "Und er illustriert dies an folgendem zur Zeit der Niederschrift seines Buches wohl sehr aktuellen „Beispiel“: „Die Entscheidungsschlacht in einem Krieg kann in einer verhältnismäßig frühen Phase des Krieges schon geschlagen sein, und doch geht der Krieg noch lange weiter. Obwohl die entscheidende Tragweite jener Schlacht vielleicht nicht von allen erkannt ist, bedeutet sie doch bereits den Sieg. Aber der Krieg musz doch auf unbestimmte Zeit weitergeführt werden bis zum „Victory Day“. Genau dies ist die Lage, in der sich das Neue Testament infolge der Erkenntnis der neuen Zeiteinteilung weisz: die Offenbarung besteht eben gerade darin, dasz verkündet wird, jenes Ereignis am Kreuz mit der folgenden Auferstehung war die schon geschlagene Entscheidungsschlacht. In diesem gläubigen Wissen, das zugleich ein Ernten der Früchte jener Schlacht zur Folge hat, besteht das Teilhaben des Glaubens an Gottes Herrschaft über die Zeit..." (S. 72 f.)

Diese Sicht Cullmanns hat bestimmt etwas für sich. Wenn er nun aber meint, damit nicht nur die konsequente Eschatologie überwunden, sondern auch das Problem der ausgebliebenen Parusie gelöst zu haben, und zwar so, dasz sich von hier aus eine normativ gültige Heilsgeschichte konstruieren lasse, so irrt er gewaltig. Denn erstens vertritt die konsequente Eschatologie diese Verlegung der „Mitte der Zeit“ in die historische Zeit hinein, auf die Cullmann so groszen Wert legt, durchaus auch — sieht sie aber nicht wie dieser erst durch Tod und Auferstehung Jesu, sondern schon durch das in der jüdischen Eschatologie nicht vorgesehene, in Jesu messianischem Bewusstsein aber begründete Zuvorerscheinen des himmlischen Messias in irdischer Gestalt veranlaszt. Zweitens aber beachtet Cullmann nicht die Unterschiede, die zwischen Jesus, der Urgemeinde und dem Apostel hinsichtlich ihrer Beurteilung der Weltzeit bestehen — Unterschiede, aus deren Feststellung sich unumgänglich der Schlusz ergibt, dasz es sich in der Wertung von Tod und Auferstehung Jesu, wie sie in typisch verschiedener Gestalt in der Urgemeinde und bei Paulus vorliegen, doch um durch das Ausbleiben der Parusie verursachte „Verlängerungslösungen“ handelt. Und drittens lässt sich die auch von Cullmann als Irrtum anerkannte „Begrenzung der Nähe des Endes auf eine Generation“ nicht als nur „psychologisch“ bedingter, im Grunde aber unwesentlicher bloszer „Perspektivenirrtum“ bagatellisieren, indem man alles Gewicht auf „die schon geschlagene Entscheidungsschlacht“ legt. Denn in dem Masze als der Victory Day nach einem als „Entscheidungsschlacht“ gewerteten Datum ausbleibt, *wird gerade der Entscheidungscharakter eines solchen Ereignisses in Frage gestellt*. Statt einer Entscheidungsschlacht haben wir dann eine fortlaufende Reihe weiterer Einzelschlachten — das sind die „Vorzeichen“, auf die Cullmann so viel Gewicht legt — aber kein Ende! Dasz aber diese „Vorzeichen“-Heilsgeschichte, die da entsteht, noch etwas mit der urchristlichen Naherwartung zu tun habe — es sei denn als ihre fortschreitende Enteschatologisierung — wird man im Ernste kaum behaupten können.

So ist es denn nur zu begreiflich, dasz Cullmann sich für diese Deutung auf „Offenbarung“ beruft, „die an den Glauben, nicht an historische Kontrolle appelliert“ (S. 87, vgl. S. 18). Damit aber setzt er sich in Widerspruch zu der von ihm im „Vorwort“ aufgestellten Bedingung, dasz das



„Kriterium der Feststellung des christlichen Wesenskerns auf keinen Fall irgendeine im voraus feststehende — etwa philosophische — Position“ sein dürfe. Als ob dieser Fall nur unter Voraussetzung einer „philosophischen“ und nicht auch einer theologischen Position vorliegen würde! So verwundert es nicht, wenn Cullmann von seinem theologisch-historischen Versuch einer „normativen“ Verwendung der biblischen Geschichte selber gesteht, dass er „dem Historiker als eine höchst seltsame Konstruktion erscheinen“ müsse (S. 17 f.). Dem ist in der Tat so! Wie die grundsätzlichen Ausführungen in der „Einleitung“ zeigen, steckt man hier noch ganz — oder vielmehr wieder von neuem — in der Problematik der Kahler-Herrmannschen Diskussion über „Glaube und Geschichte“, deren Answeglosigkeit seinerzeit die dialektische Theologie gerade überwunden zu haben meinte.

Das nämliche gilt aber auch von Kummels Untersuchung, die am Schluss plötzlich ebenfalls in ein solches glaubiges Geschichtsverständnis einschwenkt, um auf diese Weise den dogmatisch negativen Konsequenzen des Faktums der ausgebliebenen Parusie zu entgehen (S. 86 ff.). Demnach soll „der eigentliche Sinn der eschatologischen Verkündigung Jesu“ nicht in „der Ankündigung naher apokalyptischer Ereignisse“ bestehen, sondern in dem „Hinweis auf Gottes Handeln in Jesus selber“, indem „der wesentliche Gehalt der Predigt Jesu von der Gottesherrschaft die Botschaft von der göttlichen Vollmacht des auf Erden erschienenen und am Ende erwarteten Jesus als des Heilbringers Gottes“ sei (S. 96). Die eschatologische Verkündigung Jesu sei nur „der vorstellungsmässige Rahmen für das Wissen um Gottes geschichtliches Heilshandeln in Gegenwart und Zukunft“ (S. 95 f.). Diesen Inhalt zu „bejahen“ aber, sei Sache des Glaubens, der seinerseits auf dem „jenseits des irdischen Wirkens Jesu“ gelegenen „göttlichen Handeln an Ostern und Pfingsten“ beruhe (S. 96). Als ob sich „Gottes geschichtliches Heilshandeln“ im historischen Jesus und „jenseits des irdischen Wirkens Jesu“ — wie ein Bild aus einem Rahmen — als zeitlos gültige Botschaft aus ihrer, von Kummel als zeitgeschichtlich bedingt, durch das Ausbleiben der Parusie hinfallig geworden erkannten eschatologischen Vorstellungswelt herausnehmen liesse und nicht vielmehr selber gerade ein Stück dieser Eschatologie darstellen würde und von ihrer geschichtlichen Problematik mitbetroffen wäre! Wie Kummel hier auf den Glauben rekurriert, das liesse sich wie Münchhausen am eigenen Zopf aus dem Sumpf ziehen wollen; denn dieser Glaube, der die Enteschatologisierung aufhalten soll, ist selber nichts anderes als ein Produkt des Enteschatologisierungsprozesses und damit gerade ein Beweis für das, was er nicht wahrhaben will.

Diese von Kummel vertretene „gläubige“ Stellungnahme gegenüber dem geschichtlichen Jesus von Ostern und Pfingsten her erinnert an die Lösung, die Michaels schon vor bald zwanzig Jahren aus der nämlichen Situation heraus in seiner Schrift „Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten“ (1928) versucht hat, wenn er dort von Ostern und Pfingsten als dem „Medium“ spricht, durch welches „eine Entwicklung in der Zeitlichkeit, die in der endzeitlichen Verkündigung Jesu ausgeschlossen war, erst ermöglicht“ (S. 132), das Auftreten Jesu von seiner „geschichtlichen Bedingtheit“ befreit, und „die eschatologische Haltung durch die heilsgeschichtliche Geltung abgelöst“ wor-



den sei (S. 136), und wenn er diese „Vergegenwärtigung von Ostern und Pfingsten“ als das Wesen des Glaubens bezeichnet (S. 137).

Seither hat er es vorgezogen, den Kampf gegen die konsequente Eschatologie hauptsächlich durch den Versuch ihrer Widerlegung mittelst einzelexegetischer Untersuchungen derjenigen Stellen, auf die sich jene für ihre Konstruktion vornehmlich beruft, zu führen, ohne ihr im übrigen eine eigene Gesamtauffassung gegenüberzustellen. Dabei geht er so vor, dasz er alle Möglichkeiten ins Auge faszt, nach denen eine Stelle allenfalls auch noch anders als im konsequent-eschatologischen Sinne ausgelegt werden könnte — scheinbar sehr gründlich wissenschaftlich, tatsächlich aber nur mit der Absicht, durch die Erzeugung dieses exegetischen Nebels die Erkenntnis der von jener vertretenen nächstliegenden Deutung zu verhindern. Die umfänglichste und dichteste Nebelwolke dieser Art stellt seine als „Abbau der Konstruktion Martin Werners“ angekündigte Schrift „Zur Engelchristologie im Urchristentum“ (1942) dar. Man musz dabei an das Wort Albert Schweitzers denken, das er einmal über das Verhältnis von Semler und Reimarus gesprochen hat, dasz nämlich „bewundernswerte Gelehrsamkeit oft nur dazu dient, sich über elementare Erkenntnis hinwegzutäuschen und das Künstliche an die Stelle des Natürlichen zu setzen“ („Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, S. 25). Gelegentlich ist freilich bei Michaelis auch die Gelehrsamkeit nicht bewundernswert. Dafür nur ein Muster aus der uns hier näherliegenden Broschüre: „Der Herr verzieht nicht die Verheissung.“ Zuerst versucht er hier die Naherwartung aus den Stellen Markus 13, 30 und 9, 1 dadurch von Markus 13, 30 auf das ταῦτα πάντα wegzuxegesisieren, dasz er das ταῦτα des vorangehenden Verses bezieht, worin von Vorzeichen des Endes die Rede ist — also nicht das Ende, sondern nur die Vorzeichen des Endes seien nahe; ferner möchte er γενεά nicht als Bezeichnung für diese Generation, sondern für das israelitische Volk oder sogar allgemein für die menschliche Art überhaupt auffassen — also: das Ende wird nicht kommen, solange es Juden oder überhaupt Menschen gibt (S. 30 ff.); und schliesslich schlägt er vor, das τινὲς ὧδε τῶν ἑσθηκότων in Markus 9, 1 mit „einige, die so feststehen (im Unterschied zu andern, die fallen) „zu übersetzen — also ohne zeitliche und lokale Einschränkung (S. 34 ff.)!

Man lese bei Kümmel nach, was von solcher „Exegese“ zu halten ist („Verheissung und Erfüllung“ S. 14 f., 34 f.). Hinterher gibt Michaelis auch selber zu, dasz er sich der „Ungesicherheit“ dieser ohne Naherwartung auskommenden Erklärung bewusst sei (S. 44), um dann die „Schwierigkeit“, dasz es sich an diesen Stellen allenfalls doch um Naherwartung und damit um einen Irrtum Jesu handeln könnte, „grundsätzlich“ durch die Annahme zu lösen, solche Angaben über die Nähe des Endes im Munde Jesu stammten nicht aus einem „unbeschränkten, vorbehaltlos geltenden Wissen“, sondern aus einem, „mit dem Vorbehalt von Markus 13, 32 versehenen vorläufigen Wissen“ — auch der Sohn weisz die Stunde nicht! (S. 45), das durch die „Aussagen des Auferstandenen“ selber richtiggestellt worden (S. 46, 58), und vorher nur „seelsorgerlichen Beweggründen“ entsprungen sei, keineswegs aber zu einer „Berechnung der Nähe oder Ferne des Jüngsten Tages“ hätte Anlasz geben wollen (S. 13, 47).

Da überrascht es nicht, dasz Michaelis einmal an Werners Dogmen-

geschichte eine „den Leser in den Bann zwingende Beweisführung“ auf-fält („Der Kirchenfreund“ 1942, S. 227). An seinen Versuchen, der Anerkennung dieser Beweisführung auszuweichen, sucht man diese Eigen-schaft jedenfalls vergeblich. Um so erstaunter ist man dann, just von ihm das Urteil zu vernehmen, die konsequente Eschatologie sei heute „wissen-schaftlich völlig überholt“ („Der Herr verzieht nicht“, S. 74).

Indes, wenn man die Hintergründe dieses heute so laut tönenden „Geredes von der ausgebliebenen Parusie“ erkannt hat, so verwundert man sich schliesslich über nichts mehr, nicht einmal mehr über den Bei-trag, den allerneuestens nun noch Markus Barth dazu geliefert hat. In seiner „Der Augenzeuge“ betitelten „Untersuchung über die Wahr-nehmung des Menschensohnes durch die Apostel“ glaubt er nämlich der Schwierigkeiten des Problems der ausgebliebenen Parusie — und zwar ohne Abschwächung der Naherwartung oder Annahme eines Irrtums des Neuen Testaments, aber auch ohne existentialphilosophische Entmytholo-gisierung (S. 312) — ein für allemal dadurch enthoben zu sein, dasz er behauptet, *die Parusie habe schon stattgefunden* und die urchristliche Enderwartung sei schon in Erfüllung gegangen, d.h. er sagt es vorsich-tiger: es gebe Menschen, die Zeuge dieser Ereignisse gewesen seien, oder — um ihn selber zu zitieren —: „... der Menschensohn selber ist gekom-men und erschienen, und es gibt Menschen, die das gemerkt, und die ihn gesehen haben. Diese Menschen sind Augenzeugen der erschienenen Herr-lichkeit Gottes. Von ihnen wird ausgesagt, dasz sie mit ihren leiblichen Augen, aber auch mit ihren Ohren und Händen das Heil der Endzeit, den Menschensohn wahrnahmen ... Die Apostel sind der Beweis dafür, dasz die Naherwartung keine illusion war. Besonders in den Tagen nach Ostern haben sie gesehen und erfahren, dasz der endzeitliche Tag des Herrn schon angebrochen ist.“ (Vorwort.)

Dasz er sich zum Erweis dieser These nicht auf die historisch-kritische Forschung stützen will, sondern mit Hilfe einer eigens zu diesem Zwecke „angefertigten sachlichen Konkordanz“ arbeite, ist nur zu begreiflich. Als Beispiel für die dilettantische Spielerei dieser Schriftgelehrsamkeit sei hier nur erwähnt, wie dieser Theologe ein von ihm konstruiertes dreifaches Erscheinen des Menschensohns — in Jesu Sterben und Auferstehen als Erfüllung von Markus 13, 30; in der „freien Verkündigung des Evan-geliums in Rom“ als dem „sichtbaren Erweis für das Herrschen und die Herrlichkeit des Menschensohns“; und in dem „in Bälde“ zu erwarten-den „endgültigen Ende des alten Äons“ — zur „Dreieinigkeit Gottes“ in Beziehung setzt, wobei er in dieser „Entfaltung des Endes“ wie in der Trinitätslehre nicht eine Dreiheit, sondern eine Einheit sehen will (S. 187 ff.).

Mit solchen Künsteleien glaubt M. Barth, wie er im Vorwort seines Buches sagt, „zwischen der, durch die Namen A. Schweitzer und R. Bult-mann gekennzeichneten, Skylla und Charybdis“ hindurch zu kommen. Wenn das allerdings die „theologische Lösung“ des Problems der aus-gebliebenen Parusie sein soll, dann braucht man — um in ihrer Sprache zu reden — auf das Ende dieser Theologie auch nicht mehr zu warten, weil es sich schon erfüllt hat, und was von ihr weiterhin noch zu er-warten ist, das kann ebenfalls höchstens noch die Entfaltung dieses Endes sein.

Damit dürfte die Aussichtslosigkeit dieser für die heutige Diskussionslage typischen Ausweichversuche vor dem Problem der ausgebliebenen Parusie deutlich genug an den Tag gebracht sein, und es bleibt uns zum Schlusß noch die Aufgabe,

#### IV. Unsere Stellungnahme

in dieser Sache bekanntzugeben. Eine solche positive Antwort auf die Frage, wie denn nun die urchristliche Eschatologie — nach dem Eingeständnis ihrer geschichtlichen Problematik und nach der Erkenntnis der Unhaltbarkeit der bisherigen Lösungsversuche — in der kirchlichen Verkündigung zu verwenden sei, ist um so dringender, als eben jene Schwierigkeiten zu diesen Versuchen geführt haben, und weil die Angst, die Heilsbotschaft sonst überhaupt verlieren zu müssen, so viele an jenen Konstruktionen trotz ihrer offensichtlichen Brüchigkeit festhalten läßt.

Martin Werner hat diese Hintergründe der im Vorstehenden geschilderten Ausweichtheologie in seinem Liestaler Vortrag treffend durch die Zitierung folgender Stelle aus Kierkegaards Tagebuchaufzeichnungen vom Jahre 1849 charakterisiert: „Die ganze Schwierigkeit, das Christi Wiederkunft als nahe bevorstehend vorausgesagt wird und doch noch nicht eingetreten ist, wird dadurch erledigt, dasz man auf die subjektive Wahrheit des Wiederkunftglaubens aufmerksam macht. Und in diesem Sinne musz nicht nur Christus seine baldige Wiederkunft behaupten und darauf, wie es ja faktisch auch der Fall ist, die Apostel, sondern so musz sie jeder wahre Christ aussagen. Das heiszt: der wahre Christ zu sein, ist mit solchen Qualen verbunden, dasz es nicht zum Aushalten wäre, wenn man nicht beständig Christi Wiederkunft als unmittelbar bevorstehend erwarten würde. Die Qual, das Leiden erzeugt eine notwendige Illusion . . . Man ist kein wahrer Christ, wenn man sich nicht in der Pein und Qual befindet, die sich für den wahren Christen in dieser Welt gehört; und ist man in der Pein en Qual, so ist diese Illusion eine Notwendigkeit.“ (S. 52).

Gerade weil wir mit Kierkegaard — wenn auch anders als er in seiner pathologischen Weise — um die Möglichkeit der Sinnkrise des menschlichen Daseins in der Welt wissen, liegt es uns daran, hier nicht nur die Grundlagen illusionärer Lösungsversuche derselben aufzudecken, sondern an ihrer Stelle auch den Weg zu weiner wahrhaftigen und wirklichen Sinngebung unserer Existenz zu weisen. Zu diesem Zwecke aber scheint uns die urchristliche Parusieerwartung, und zwar gerade in ihrer, von der konsequenten Eschatologie nachgewiesenen, geschichtlichen Problematik ein, wenn auch nicht letztlich unbedingt notwendiges, so doch um der geistesgeschichtlichen Tradition, in welcher wir uns mit unserer Kirche vorfinden, und um der ihr tatsächlich eignenden Symbolkraft willen, vorzügliches Mittel zu sein.

Wenn sich auch gerade in der jüngsten Diskussion des eschatologischen Problems von neuem erwahrt hat, was Albert Schweitzer seinerzeit in der „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ von der Bedeutung dieser Gestalt in der Geschichte des Christentums geschrieben hat: „An ihm scheint das geistige Leben unserer Zeit zugrunde zu gehen, weil er erstorbene Ideen, wie gegen den Tod gefehte Geisterscharen, zum Kampf gegen unser Denken führt, und das Wahre und Gute, das sein Geist in uns



schaft, wieder selbst vernichtet, das es die Welt nicht beherrschen kann" (S. 2), so muß das doch nicht in jedem Falle so sein und bleiben.

Erste Voraussetzung zur Überwindung dieses auch heute wieder spürbaren Verhängnisses der Berufung auf das Neue Testament ist aber, das die Forderung erfüllt werde, welche Rudolf Bultmann in seiner Schrift „Offenbarung und Heilsgeschehen“ der Theologie in Erinnerung gerufen hat mit den Worten: „Hier schuldet der Theologe und Prediger sich und der Gemeinde und denen, die er für die Gemeinde gewinnen will, absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht im unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht. Vor allem aber darf sie den Hörer auch nicht darüber im unklaren lassen, was der Prediger selbst heimlich eliminiert, und auch er selbst darf darüber nicht im Unklaren sein.“ (S. 35.)

Man kann leider nicht sagen, das Bultmann selber in der genannten Schrift diese Bedingung restlos erfüllt habe. Wohl schlägt er hier zunächst kräftig den ihm sowohl vom Wesen des Mythos, resp. dem wissenschaftlichen Weltbild und dem „Selbstverständnis des modernen Menschen“ als auch vom Neuen Testament her sich aufdrängenden Weg der „Entmythologisierung“ des urchristlichen Kerygmas ein. Es ist sich dabei bewusst, damit „die kritische Arbeit früherer Generationen“ weiterzuführen, welche „in den letzten 20 Jahren“ durch eine die Mythologie des Neuen Testaments unkritisch repristinierende, damit aber „das Kerygma für die Gegenwart unverständlich“ machende Theologie weggewischt zu werden drohte (S. 37 f.). Entgegen dieser seiner Ansicht nach nur für „labile Existenzen“ und unter „antiwissenschaftlicher Stimmung“ möglichen mythologischen Repristinationstheologie will er, wie er es als bereits innerhalb des Neuen Testaments geschehen nachweist (vgl. dazu besonders seinen Kommentar zum Johannes-Evangelium 1941), die urchristliche Mythologie als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses menschlicher Existenz interpretieren. „Der eigentliche Sinn des Mythos“, so erklärt er, „ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: „existential interpretiert werden.“ (S. 35 f.). Aus diesem allgemeingültigen hermeneutischen Grundsatz, für dessen nähere Erläuterung und Begründung hier nur auf das 1944 erschienene Buch des Zürcher Philosophen Fritz Medicus „Das Mythologische in der Religion“, aber auch auf die Arbeiten seines einstigen Schülers Paul Tillich hingewiesen sei, leitet nun Bultmann die Forderung einer existentialen Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit des Neuen Testaments ab. „Auch diese Mythologien“, so führt er in bezug auf die nach ihm für das Neue Testament maßgebende Begrifflichkeit der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos aus, „haben ihren Sinn nicht in ihren objektivierenden Vorstellungen, sondern müssen auf das in ihnen liegende Existenzverständnis hin, d.h. existential interpretiert werden.“ (S. 41.)

Es hängt mit seinem hier nicht näher zu erörternden Begriff des „geschichtlichen Verstehens“ — Verstehen als ein In-die-Entscheidungsgestellt-Sein durch den Anspruch eines mir begegnenden Wortes — zusammen, das er nun aber behauptet, das urchristliche Kerygma lasse sich nicht völlig als mythologischer Ausdruck existentiellen Selbstverständ-

nisses, verstehen, vielmehr handle es sich in der Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu gerade um solche, den Hörer in die Entscheidung stellende und deshalb nicht mythologische, sondern „geschichtliche Ereignisse“. Als „mythische Ereignisse“ seien sie „für uns nicht nachvollziehbar“ (S. 60), „unglaublich“ (S. 64). Wo der Mensch sich jedoch durch die Botschaft vom Kreuz und Auferstehung als verkündetes Wort Gottes in die Entscheidung stellen lasse, „als ob er sich als Mitgekreuzigter und damit auch als Mitauferstandener verstehen will“, da ereigne sich „eschatologisches Heilsgeschehen“. „Im Erklängen des Wortes werden Kreuz und Auferstehung Gegenwart, ereignet sich das eschatologische Jetzt.“ (Seite 67.)

Die Unklarheiten der diesbezüglichen Ausführungen Bultmanns hier und bei früheren Gelegenheiten (vgl. bes. „Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze 1933“) zeigen, dass diese Verquickung eines existentialphilosophischen Verstehungsbegriff mit einem orthodox-supranaturalen Offenbarungsdogma ein unhaltbares Ausbiegen vor der Radikalität der Konsequenzen seiner Entmythologisierungsthese bedeutet.

Zu einem solchen radikalen Zuendegehen des einmal eingeschlagenen Weges aber müssen wir heute den Mut haben, wenn anders wir mit Bultmanns zeitgemäßer Forderung der Notwendigkeit „absoluter Klarheit und Sauberkeit“ des theologischen Denkens und der kirchlichen Verkündigung ernst machen wollen und wenn Aussicht bestehen soll, jenen von Schweitzer zitierten „Geisterscharen erstorbener Ideen“ zu entgehen. Wie es von Cullmann nach einer Bemerkung in „Christus und die Zeit“ sehr richtig als meine Intention erkannt, aber offenbar nicht verstanden worden ist (S. 25 f.), und wie ich es bereits früher am Beispiel der Problematik der von Clemens Alexandrinus vollzogenen Umdeutung des paulinischen Freiheitsbegriffes gezeigt habe („Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff“, 1932, S. 92 ff.), gelangt man zu einer exegetisch-historisch haltbaren und normativ-dogmatisch bedeutsamen Lösung des Problems der ausgebliebenen Parusie tatsächlich allein durch eine Verbindung „dieser Bultmannschen Entmythologisierung mit der M. Wernerschen Enteschatologisierung.“

Es stellt sich somit die Aufgabe, die urchristliche Mythologie in ihrer im Ausbleiben der Parusie begründeten geschichtlichen Problematik, also in ihrer konsequent eschatologischen Sicht, existenzial, d.h. als Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses menschlichen Daseins zu interpretieren. Dabei wird sich erweisen, dass diese mythologische Zukunftserwartung durch den Gegensatz, in welchem sie zum tatsächlichen Geschichtsverlauf steht, nicht hinfällig wird, sondern sich vielmehr gerade in ihrer existenzialen Bedeutsamkeit herausstellt. Was durch den uneschatologischen Geschichtsverlauf ein für allemal erledigt ist, das ist die Möglichkeit, auf dieser eschatologischen Mythologie eine die wirkliche Geschichte einbeziehende Heilsgeschichte zu begründen. Der schon innerhalb des Neuen Testaments einsetzende und durch die ganze Dogmengeschichte bis in die Gegenwart — und zwar hier sowohl in den Versuchen, die eschatologische Erwartung ganz aus der Verkündigung Jesu zu streichen, als auch in den Versuchen, irgendeine seiner bisherigen Stationen zu verabsolutieren — nachweisbare Prozess der fortschreitenden Enteschatologisierung macht alle biblisch begründeten Heilsgeschichtsunternehmen auf die Dauer unhaltbar.

Das heisst nicht, dass die Dogmatik damit überhaupt jeder Möglichkeit heilsgeschichtlicher Aussagen hinsichtlich des Schicksals des Einzelnen wie des Gesamtsinnes der Geschichte und des Kosmos beraubt sei. Es ist ihr unbenommen, von Himmel und Hölle, von Auferstehung und Gericht, vom Anfang und Ende aller Dinge zu reden. Sie wird das auch weiterhin tun und sich dabei des gewaltigen Reichtums der biblischen Symbolwelt bedienen. Nur muss sie sich bei diesen eschatologischen Aussagen stets bewusst sein, dass sie sich für ihre Gültigkeit auf keine Sonderinstanz, etwa auf eine nur im Glauben zu vernehmende übernatürliche, sog. biblische Offenbarung berufen kann, sondern dass sie sich damit — wie übrigens auch auf allen andern Gebieten — in einer Reihe mit den Eschatologien aller anderen Religionen, insonderheit aber auch mit den Eschatologien weltanschaulicher Dichtung und philosophischer Systeme befindet und auf dieser Ebene ihre Wahrheit zu erweisen hat.

Dieser Verzicht auf das Reservat einer auf eine besondere Weise geoffenbarten biblischen Eschatologie bedeutet aber für die christliche Theologie, wie die Preisgabe alles künstlich Konstruierten, keinen Verlust, sondern in Wahrheit einen Gewinn. Denn nicht nur bildet dieses Hineinstellen der christlichen Zukunftshoffnung in die Weite des allgemein menschlichen Fragens nach dem Sinn des Daseins und der Geschichte eine ungeheure Bereicherung der Aspekte und Zielsetzungen, sondern diese prinzipielle Infragestellung des traditionellen Heilsgeschichtsdogmas ermöglicht auch erst die Erfassung des besonderen Existenzverständnisses, das in der durch die Geschichte desavouierten urchristlichen Parusieerwartung zum Ausdruck kommt und dessen Wahrheit erst nach jenem Verzicht voll zur Geltung gebracht werden kann.

Worin besteht denn nun — existenzial verstanden — das Eigentümliche dieser, geschichtlich so problematischen, urchristlichen Mythologie von dem in Bälde zur Heraufführung des neuen vollkommenen Äons erscheinenden Messias?

Wenn im Neuen Testament der für das Alte Testament typische Glaube an den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte der Vorstellung Platz macht, dass die bestehende Weltgestalt unter der Herrschaft böser, gottwidriger Dämonen stehe, Gott aber in einem besonderen Eingreifen in die Geschichte durch die Sendung seines Messias diesem Äon der Dämonenherrschaft ein Ende bereite, um dann eine neue, vollendete Schöpfung an seine Stelle treten zu lassen, so bekundet sich darin ein Existenzverständnis, zu dessen Wesen gehört, dass es zum Sein, wie es ist, um seiner religiös innegewordenen Transzendenzbezogenheit willen nicht nur ja sagen kann, sondern um seiner im Erleben von Not, Sünde und Tod offenbaren Sinnzweideutigkeit willen zugleich auch nein sagen muss. Es ist so, wie Werner es in seinem Liestaler Vortrag formuliert hat, „dass alle Eschatologie mit ihrem dualistischen Gegensatz von altem und neuem Äon Ausdruck ist für das Wissen des zur Selbstbesinnung erweckten Menschen, dass es zu seinem Wesen gehört, nicht in ungestörter Harmonie mit der Welt und mit sich selbst leben zu können“ (S. 63).

In der urchristlichen Eschatologie aber vollendet sich diese das Sein, wie es ist, um des erkannten Sinnes willen in Frage stellende Haltung im Scheitern der Parusieerwartung am tatsächlichen Ausbleiben der Parusie. Und so sehr uns gerade die Erkenntnis der ständigen Desavouierung jener



Erwartung durch den wirklichen Geschichtsverlauf daran hindert, diese eschatologische Mythologie in irgendeiner Weise zur Konstruktion einer Heilsgeschichte zu verwenden, so sehr erweist sie sich doch eben in dieser ihrer geschichtlichen Problematik als Ausdruck eigentlicher Existenz. In der geschichtlichen Problematik der urchristlichen Eschatologie erkennt eigentliche Existenz ihre wesenhafte Problematik, die darin besteht, dasz sie um ihres Sinnes willen das Sein, wie es ist, in Frage stellen musz, und doch auf dieses Sein angewiesen ist, so dasz sie sich letztlich auch nur in der Bereitschaft zum Scheitern um der Treue des erkannten Sinnes willen vollenden kann.

Gewisz hat Werner recht, wenn er an jener Stelle, mit Bezug auf die „eschatologische Dogmatik“ weiterfährt: „Für den Glauben jedoch als die Haltung der demütigen Entschlossenheit, die sich durch den verborgenen Gott vorbehaltlos in das Rätsel der Geschichte hineinstellen läszt, ist etwas ganz Anderes wesentlich und entscheidend. Nämlich die Antwort auf die Frage, wie er den Zwiespalt des Menschen mit sich selbst und der Welt auf sich nehmen und durchkämpfen kann.“ (S. 63). Aber wir tun gut, wenn wir über jener letztlich zu erringenden „Haltung der demütigen Entschlossenheit“, sich mit dem Sinnrätsel abzufinden, doch auch „das Enthusiastische und Heroische der Weltanschauung, das aus dem Wollen des Reiches Gottes und dem Glauben an dasselbe kommt und durch die hemmenden Zustände nicht vermindert, sondern gesteigert wird“, und vom dem Albert Schweitzer gesagt hat, dasz es „das Entscheidende“ in Jesu Verkündigung sei („Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, S. 638) nicht vergessen. Nur durch dieses zweite Moment des Sich-nicht-Abfindens mit dem Sinnwidrigen erfährt unser Glaube jene Spannung, die seinen Frieden nicht in Resignation und Quietismus versinken läszt.

Beide Momente: der unumgängliche Verzicht auf eine illusionäre Heilsgeschichte und die über alle Seinsmöglichkeiten hinausgreifende Sinnbestimmtheit menschlicher Existenz aber sind vereinigt in dem Begriff der ausgebliebenen Parusie. Auf diesen Begriff laufen nicht nur alle Analysen des urchristlichen Kerygmas hinaus, und von ihm wird nicht nur dessen bisherige und künftige Geschichte bestimmt, sondern auf den darin gemeinten Sachverhalt weist auch immer wieder alles vertiefte denkende Erfassen der Situation des menschlichen Daseins in der Welt, so dasz existenzielles Selbstverständnis in dieser Mythologie stets von neuem ihre zündenden Symbole findet.

Damit ist aber auch der Weg angedeutet, den die heutige kirchliche Verkündigung bei ihrer Verwendung des Neuen Testaments einzuschlagen hat. Es wird sich nach vorangehender historisch-kritischer Exegese unter der Leitung des immer wieder neu zu prüfenden Gesichtspunktes der konsequent eschatologischen Betrachtung um eine existenziale Deutung der eschatologischen Mythologie in ihrer geschichtlichen Problematik als Ausdruck des Selbstverständnisses menschlichen Daseins in der Welt handeln. Wir werden uns dabei auf kein übernatürlich geoffenbartes Wort Gottes berufen können, wohl aber wird sich die Wahrheit unserer Verkündigung darin erweisen, dasz unsere Deutung der alten Symbole im Selbstverständnis des heutigen Hörers eine Resonanz findet und ihm zum Anlaß wird, seine Existenz als eine in Wirklichkeit eschatologische Existenz zu verstehen. Wo das aber geschieht, da dürfte eine solche im Zeichen der

ausgebliebenen Parusie stehende Verkündigung nicht, wie es bei der dieses Zeichen nicht beachtenden Verkündigung so oft der Fall ist, „unnützes Gerede“ sein, sondern — wenn man diesen mythologischen Ausdruck als transzendenzbezogene Sinngabe menschlichen Daseins versteht — in Wahrheit „Wort Gottes“.

Billiger als um diesen Preis der Anerkennung der ausgebliebenen Parusie ist für uns heute das Wort Gottes im Neuen Testament nicht zu haben. Über die negative Seite dieses Satzes vermögen keine theologischen Künstenleien hinwegzutäuschen. Seine positive Wahrheit aber musz ein jeder im Wagnis der eigenen Verkündigung erproben. FRITZ BURI.

---

## *De huidige stand der Nieuwtestamentische wetenschap.*

Evenals op het terrein van het Oude Testament kan ook op dat van het Nieuwe Testament over „de huidige stand der wetenschap“ slechts cum grano salis worden gesproken. Er zijn wel bepaalde tendenties waar te nemen, die, zeer in het algemeen beschouwd, karakteristiek mogen heten en van sommige inzichten geldt ook stellig, dat zij vrij algemeen worden aangenomen. Toch dient de restrictie, die in het woord „vrij“ ligt opgesloten, niet te worden verwaarloosd en behoort men te bedenken, dat er nauwelijks één belangrijk vraagstuk is te noemen, waarvoor nu werkelijk een communis opinio bereikt is.

Ter illustratie van deze laatste bewering wijs ik in de eerste plaats op een recente publicatie van de hand van G. A. van den Bergh van Eysinga: Verklaring van het Evangelie naar Matthaeus, tevens bijdrage tot de kennis van ontstaan en karakter der Evangeliegeschiedenis, 1947. Hoezeer de opvattingen, die in dit boek worden voorgedragen, van de gangbare afwijken, moge uit een enkele aanhaling blijken. Een evangelie wordt hier voorgesteld als „de vrucht van religieuze verbeelding“. „De theosophische of Gnostieke richting heeft het Oudste Evangelie voortgebracht“. Het zal behoord hebben „bij Hellenistische Gnostieke Joden te Alexandrië“. „Van opstanding des vleesches en van Jezus' Messiasschap hebben dezen niet geweten; zulke elementen zijn er te Rome ingekomen, toen het Evangelie een terugval in het Jodendom beleefde“. Met Pfister vermoedt de Schrijver, dat dit oudste, achter de Synoptici liggende evangelie „afhankelijk was van een Cynisch-Stoicijsch Herakles-leven“. Later is de oorspronkelijke cultuslegende gehistoriseerd en zijn de Cynisch-Stoicijsche idealen door de Katholicerende bewerking te Rome nader uitgewerkt. Bij de Bergrede wordt de achtergrond van de teksten dan ook blijkens de geciteerde parallellen doorlopend gezocht in de wereld van de Stoa.

Naast deze visie, voor welke Loman, van Manen, van Loon en Meyboom nog steeds de gezaghebbende auteurs blijken te zijn, stel ik een ogenblik die van de bekende vertegenwoordigers der „consequente eschatologie“ M. Werner en F. Buri. Terwijl bij de zoeven genoemde opvattingen de betekenis der Joodse eschatologie voor het verstaan der Nieuwtestamentische teksten tot een minimum gereduceerd wordt, trachten deze Zwitserse

geleerden in navolging van Albert Schweitzer het grootste deel van het Nieuwe Testament te bezien in het licht van de latere Joodse apocalyptiek en het uitblijven van de parousie als het allesbeheersende probleem voor te stellen. Matth. 10 : 23, Marc. 9 : 1 en 13 : 30 zijn hier de centrale, telkens terugkerende teksten.

Uitvoerige critiek op beide standpunten ligt niet binnen mijn bestek. Het was mij er slechts om te doen, door één enkel voorbeeld er aan te herinneren, dat, hoezeer bepaalde tendenties in een wetenschap mogen overheersen, daarnaast toch nog steeds belangrijke afwijkende opvattingen verdedigd worden.

Letten wij nu op de onderscheidene gebieden van de Nieuwtestamentische wetenschap, dan kunnen wij allereerst vaststellen, dat *de tekstcritiek* voor het Nieuwe Testament minder betekenis heeft dan voor het Oude Testament. Wie zich een tijdlang met de grondtekst van het boek Job heeft bezig gehouden en dan met zijn studie terugkeert naar de evangeliën, gevoelt het als een verademing, dat hij nu weer met teksten te doen heeft, die niet doorlopend, in sommige hoofdstukken bijna van vers tot vers, corrupt zijn. Dat neemt niet weg, dat ook voor het Nieuwe Testament de tekstcritiek van gewicht is. Weliswaar heeft het vak niet meer die aandacht, die het b.v. in de tweede helft der vorige eeuw heeft bezeten. Niettemin blijft men ook nu nog in geduldige en minutieuze studie streven naar een benadering van het ideaal: zover mogelijk door te dringen tot de oudste, voor ons bereikbare tekst. Sinds die bloeitijd van dit deel der Nieuwtestamentische wetenschap is men op bepaalde punten stellig vooruit gekomen. De studie is belangrijk gevorderd in de reconstructie van bepaalde tekstfamilies, de palaeographie, de wetenschap betreffende de schrijfhanden der afschrijvers, verleent steeds meer waardevolle hulp en last not least: er zijn zeer belangrijke nieuwe papyri-vondsten gedaan. In verband met deze vondsten behoort de waardering van de Codex Sinaiticus en de Vaticanus tot de belangrijke themata der huidige tekstcritiek. Daarnaast blijft de betekenis van de D-tekst nog een zeer omstreden quaestie. Uitvoerige overzichten van de ontwikkeling der tekstcritiek in deze eeuw en inzicht in de voornaamste problemen, die door de ontdekking van de nieuwe vondsten gerezen zijn, vindt men in het belangwekkende boek van F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*, 1937 en de artikelen van W. G. Kümmel over: *Textkritik und Textgeschichte des Neuen Testaments 1914—1937* in de jaargangen 1938 en 1939 van de *Theologische Rundschau*.

Bijzonder interessant blijven de problemen op het gebied van *de taal*. Sinds de studiën van Deissmann en anderen zal niemand ontkennen, dat de bestudering van de Koine voor de kennis van het Nieuwtestamentisch Grieks grote waarde heeft. De taal, die wij uit papyri, ostraka en inscripties steeds beter hebben leren kennen, blijkt op tal van plaatsen onmisbaar voor een fijner verstaan van de teksten. Niettemin kan men thans van een zekere reactie tegen Deissmann's opvattingen spreken. Bij deze ganse studie is dikwijls drieërlei gezichtspunt te zeer uit het oog verloren: voor-eerst, dat de taal van het Nieuwe Testament niet zonder meer met de populaire volkstaal der papyri, het „Matrosen-Griechisch” van Deissmann, geïdentificeerd mag worden; verder, dat de betekenis van de Septuaginta voor het verstaan van het Nieuwtestamentisch Grieks moeilijk overschat



kan worden (men leze vooral C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935) en eindelijk, dat tal van eigenaardigheden in het Nieuwtestamentisch Grieks beter uit de Semietische achtergrond dan uit de Koine verklaard kunnen worden. De vraag wordt dan, of het Grieks van het Nieuwe Testament inderdaad dat Grieks is, dat door het volk van boeren en kooplieden in de eerste eeuw van onze jaartelling werd gesproken en of wij toch niet een zeker recht hebben van „Bijbelgrieks” te spreken, zulks niet alleen in vergelijking met het klassieke Grieks, maar ook met dat van de Koine (verg. voor dit probleem de interessante studie van Dr Jan Ros S.J., *De studie van het Bijbelgrieks* van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann, 1940).

Sinds mijn studententijd, waarin ik de euvelde moed had, mijn eerste lezing voor mijn dispuut te wijden aan het onderwerp „De Arameesche achtergrond der synoptische evangeliën”, blijft dit thema mij boeien en ik vermoed, dat dit velen met mij interesseert. Als ik goed zie, is de aandacht thans vooral gericht op twee vraagstukken: 1. Moeten wij inderdaad voor sommige Nieuwtestamentische geschriften of althans gedeelten daarvan een Aramees origineel vooronderstellen? En geldt dit dan niet alleen ten aanzien van de Synoptische evangeliën (vooral Q, maar ook Marcus), voor welke hypothese reeds door Wellhausen in zijn *Einleitung* in die drei ersten Evangelien, 1905 tal van linguïstische argumenten werden aangevoerd en die ook door anderen als Nestle, Torrey, ten onzent in twee gedegen studiën door Wensinck (zie vooral: *Un Groupe d'Aramaismes dans le Texte Grec des Evangiles*, in: *Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterk., Deel 81, Serie A, No. 5*) werd verdedigd, maar ook voor het vierde evangelie (Burney, Torrey, de Zwaan) en zelfs voor Hand. 1—15 (Torrey)? Naar het gevoelen van de meeste onderzoekers zijn deze zaken nog niet tot een beslissing gekomen. Wel staat vast, dat deze studiën ook voor het tekstcritisch onderzoek van grote betekenis zouden kunnen zijn, wanneer b.v., gelijk bij Wensinck en Matthew Black (in zijn onlangs verschenen belangrijke publicatie: *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1946) de verschillende codices op hun Arameïsmen worden vergeleken en ook de Syrische vertalingen in het onderzoek worden betrokken. Indien inderdaad voor „the Bezan text” de Arameïsmen karakteristiek zijn, zou dit er wellicht op kunnen duiden, dat deze tekst het dichtst bij de oorspronkelijke traditie staat.

De tweede actuele vraag betreft de betekenis van deze Aramese achtergrond voor het verstaan der Nieuwtestamentische teksten. Ook op dit punt heerst belangrijk verschil van opinie, zoals b.v. blijkt uit een studie van S. Greydanus over „Het Grieksch de authentieke tekst voor de exegese van het Nieuwe Testament”, 1940. Greydanus bestrijdt hier de Zwaan, die in een belangrijk artikel over „Openbaring en Exegese in het Nieuwe Testament” (in *Vox Theologica*, 1940) naar aanleiding van veler bewering, dat φανερόν bij Paulus iets anders zou betekenen dan ἀποκαλύπτειν, o.a. stelde, „dat redeneeringen die berusten op een onderscheid in de Grieksche betekenis van woorden, nagetoetst moeten worden op de vraag of zulk een onderscheid óók bestond in de taal, waarin Christus en Zijn apostelen hebben gedacht” en oordeelde, dat beide Griekse woorden in de Pesjitta regelmatig door woorden van den stam gla worden weergegeven. Greydanus meent daartegenover, dat wij ons bij de exegese aan de Griekse tekst dienen te houden, op grond vooral van de volgende overwegingen:

er bestaan geen Arameese originelen meer, onze kennis van het Palestijnse Aramees in de Nieuwtestamentische tijd is onvoldoende, een terugvertaling geeft geen waarborg van zuiverheid en blijft altijd het gebrekkige en onzuivere werk van geleerden, terwijl „degenen, die zelve den Heere Zijne woorden in het Arameesch hadden hooren uitspreken, het best voelen en beoordeelen konden, of dat Arameesch wel juist in het Grieksch werd weergegeven.” Hoe het ook zij, uit een en ander wordt in elk geval duidelijk, dat ook hier belangrijke vraagpunten nog in discussie zijn en zorgvuldig moeten worden overwogen.

Thans een enkel woord over de studie van *de wereld rondom het Nieuwe Testament*. Wij denken daarbij vooral aan het onderzoek van de zgn. godsdiensthistorische school. In het begin van deze eeuw stond deze studie in het middelpunt van de belangstelling. De godsdiensthistorische parallellen bij de teksten namen in de commentaren een voorname plaats in (met name in die van Lietzmann en verschillende delen van Meyer). Als vergelijkingsmateriaal kwam vooral in aanmerking: de stof der latere Joodse apocalyptiek, de rabbinica, het Hellenisme en de Mandese gnosis. Op een van deze grootheden, die overigens — gelijk nauwelijks opgemerkt behoeft te worden — niet al te scherp van elkander mogen worden gescheiden, werd beurtelings accent gelegd. Velen zijn bij deze studie tot verstrekkende conclusies gekomen. Zo b.v. Gunkel in zijn bekende uitspraak: „Das Urchristentum des Paulus und des Johannes ist eine synkretistische Religion” (in: *Zum relig. geschichtlichen Verständnis des N.T.*, 1903, S. 88). Thans wordt vrij algemeen beseft, dat bij deze methode van onderzoek twee dingen veelal te zeer zijn verwaarloosd: Vooreerst heeft men dikwijls aan ontlening gedacht, waar slechts sprake was van analogie en in de tweede plaats vergeet men niet zelden, dat uiterlijke overeenstemming nog geen wezenlijke overeenstemming insluit. Vooral dit laatste gezichtspunt is van het grootste gewicht. Men heeft doorlopend te bedenken, dat een bijbelse tekst en een vergeleken „parallel” steeds in het kader van een groot geheel moeten worden beschouwd. Ik denk b.v. aan Stoicijnse parallellen naast woorden uit de Bergrede. De wezenlijke inhoud van deze parallellen zal men eerst kunnen vaststellen, wanneer ze gezien worden in het zinsverband, waarin zij thuis behoren, d.i. in de karakteristieke Stoische gedachtengangen. Omgekeerd moet de ware betekenis van de woorden uit Matth. 5—7 worden begrepen in verband met het geheel, waarin zij zijn geplaatst: de prediking van het evangelie van Mattheüs. Houdt men dit in het oog, dan blijkt spoedig, dat deze parallellen, die door woordkeus of vorm een ogenblik aan Nieuwtestamentische woorden doen denken, ons in een volkomen andere sfeer brengen, tot het wezenlijke verstaan van de bijbelse gegevens weinig bijdragen en eigenlijk alleen als contrast-parallellen nog enige waarde behouden. Hetzelfde gezichtspunt is ook voor een vergelijking met de andere gebieden, b.v. dat van de rabbijnse literatuur en zeker van de Mandese gegevens van betekenis. Wie bepaalde teksten der Mandese literatuur met die van het vierde evangelie vergelijkt, moet wel worden getroffen door een merkwaardige overeenkomst in formulering. Vooral door het onderzoek van Percy is echter duidelijk geworden, dat wij ook hier allerminst van wezenlijke overeenkomst kunnen spreken en in laatste instantie met twee geheel verschillende gedachtenwerelden te maken hebben. Het begrip Waarheid —

over en weer één van de centrale voorstellingen — heeft b.v. in de Johanneische teksten een geheel andere zin dan in de Mandese geschriften.

Een en ander houdt natuurlijk niet in, dat dit onderzoek betreffende de achtergrond der Nieuwtestamentische geschriften zonder betekenis zou zijn. Het behoedt ons vooreerst voor een al te vlotte modernisering der bijbelse gegevens. Wij hebben het verder — om nog iets te noemen — mede aan dit onderzoek te danken, dat weer duidelijker in het licht gesteld is, hoezeer de Nieuwtestamentische gegevens eschatologisch bepaald zijn; een inzicht, dat immers voor het ganse verstaan van het Nieuwe Testament van zo verstrekkende betekenis blijkt te zijn. Het tot stand komen van twee werken van onschatbare waarde: de commentaar van Billerbeck en Kittel's Theologisches Wörterbuch is voor een belangrijk deel aan dit onderzoek te danken.

Dat overigens ook de opvattingen betreffende de achtergrond der Nieuwtestamentische geschriften nog sterk uiteen kunnen lopen, blijkt telkens opnieuw. Het treft ons in het bijzonder bij studiën over het vierde evangelie, dat velen (b.v. Bousset en Schweitzer) als Hellenistisch qualificeren, terwijl anderen het Joods-eschatologisch karakter krachtig accentueren. Intussen, ook bij de Paulinische literatuur blijkt op dit punt nog belangrijk verschil van opvatting mogelijk, getuige een recente publicatie in Nederland: de inaugurele rede van W. K. M. Grossouw over „Sint Paulus en de beschaving van zijn tijd”, 1947, die tegenover een, naar zijn opvatting, eenzijdige accentuering van de Joodse factor bij van Unnik op Hellenistische invloed in taal en gedachtenwereld van de apostel de aandacht vestigt.

Wat de *inleidingsvragen* aangaat, deze hebben thans zeker niet meer die aandacht, welke haar in het begin van onze eeuw geschonken werd. De problemen betreffende de echtheid der Paulinische brieven, van het evangelie van Johannes, de onderlinge verhouding der Synoptische evangeliën en die betreffende bronnenscheiding behoorden toen tot de centrale quaesties der Nieuwtestamentische wetenschap. Tot de oorzaken van een verminderd interesse voor dit deel der wetenschap reken ik in de eerste plaats het feit, dat enkele belangrijke vragen voor velen beslist zijn. Ik denk b.v. aan de Synoptische quaestie. Op hoofdpunten stemmen hier de meeste onderzoekers overeen, al zijn de varianten van de bekende hypothese der twee bronnen stellig niet zonder gewicht (men denke b.v. aan de opvattingen van Streeter betreffende een vier-bronnen-hypothese) en al moet ook erkend worden, dat de hypothese door geleerden als Greydanus en van den Bergh van Eysinga — overigens met onderscheiden argumentering — niet wordt aanvaard. Men bedenke verder — en wellicht hebben wij hier met de voornaamste oorzaak te doen — dat de Inleiding niet meer dat perspectief vermag te geven, dat velen haar in haar bloeitijd hebben toegekend. De verwachting was immers, dat men, na al het onechte en dogmatische der gemeente-theologie geëlimineerd te hebben, dat echte en oorspronkelijke van Jezus' leer zou overhouden, dat voorwerp mocht zijn van het eigen geloof. Van deze verwachting is niet zo heel veel overgebleven.

Hoe dit alles echter ook zij, het zou in elk geval geheel onjuist zijn te concluderen, dat de Inleidingsvragen haar betekenis hebben verloren. Niet alleen blijven de vragen betreffende echtheid en onechtheid op menig



punt (b.v. bij Ef. en de Pastorale brieven) belangrijk en dienen zij in een nieuw stadium der wetenschap steeds opnieuw overwogen te worden. Maar bovendien, Inleiding omvat niet enkel deze vragen, maar ook die betreffende karakter, doel, de eigenaardigheid van taal en vorm, tijd van ontstaan en achtergrond van een geschrift. Voor een goede exegese blijft dit alles volstrekt onmisbaar. Hoeveel een degelijke Inleiding op een bijbelboek waard is, blijkt b.v. in de nieuwe commentaren van Hoskyns op Johannes en van Selwyn op I Petrus. Een commentaar zonder Inleiding behoort dan ook gelukkig nog tot de uitzonderingen.

In de laatste jaren van mijn studietijd in Leiden verschenen de eerste werken over de *vormgeschiedenis* der evangeliën van de hand van Dibelius en Bultmann. Sindsdien is deze „Formgeschichte” bijna tot een aparte wetenschap op het gebied der Inleiding uitgegroeid. De hoofdvraag is hier: hoe heeft men zich de ontwikkeling van de mondelinge traditie voor te stellen? Wat kunnen wij te weten komen van hetgeen er ligt „tusschen Jezus en de evangeliën”? „Form-criticism” is de studie, die zich bezig houdt met de prae-literaire fase, de palaeontologie der evangeliën.

Daarbij wordt vooral aan de volgende gezichtspunten aandacht geschonken: 1. De omlijsting van de woorden en verhalen der evangeliën. De Vormgeschiedenis acht deze van secundaire aard. De evangelisten stelt men zich voor als verzamelaars van losse eenheden en de overgangen van het ene verhaal naar het andere, de tekening van de situatie bij de verschillende pericopen behoort te worden opgevat als latere encadrering. 2. De schifting van de gegevens naar de stijlvormen: twistgesprekken, wonderverhalen, gelijkenissen, novellen, Ik-woorden, gemeente-regels, mythen en legenden enz., waarbij dan telkens met de analogieën uit de rabbijnse en Hellenistische wereld, uit de apocriefe evangeliën, monnikenlegenden enz. vergeleken wordt. 3. Grote aandacht wordt ook geschonken aan de „Sitz im Leben”. Zoals Gunkel op het terrein van het Oude Testament het levensmilieu trachtte te bepalen, waaruit de verhaalstof van Genesis was voortgekomen, zo poogt men ook hier aan te geven, waar de stof der evangeliën is ontstaan en gegroeid. Dibelius denkt daarbij aan de prediking, Bultmann aan de discussies in de gemeente en met de Joden, weer anderen aan de cultus. 4. Tenslotte trachtte men ook vast te stellen: „de plaats der evangeliën in de algemene literatuurgeschiedenis” (aldus de titel van een interessante publicatie van K. L. Schmidt in 1923, vgl. ook het artikel van Bultmann in RGG<sup>2</sup>: Evangelien, gattungsgeschichtlich). De vraag is hier: waarmee kan een evangelie, wat de vorm betreft, worden vergeleken? Dienen wij te denken aan de biographieën van filosofen, aan de monnikenlegenden, de apophtegmatia Patrum, aan de Dissertationes van Epictetus of aan de rabbijnse tradities betreffende woorden, wonderen en anecdoten van rabbijnen? De einduitkomst, dat voor de evangeliën eigenlijk geen zuivere analogieën genoemd kunnen worden, zal ons wellicht niet al te zeer bevreemden. Toch is het boeiende leatuur, als wij met Schmidt van punt tot punt de mogelijkheden overwegen en ons daardoor scherper van het karakteristieke van vorm en bouw van een evangelie bewust worden.

De critiek op deze ganse methode van onderzoek is niet uitgebleven (vgl. vooral E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode*, 1924 en Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 1933). Om slechts enkele

voornaamste punten te noemen: 1. Het gevaar van de indeling der Synoptische stof onder bepaalde hoofden. Ik denk b.v. aan de groep „wijsheidswoorden”. Deze woorden worden geïsoleerd van de rest, er worden analogieën uit Joodse en andere wijsheid ter vergelijking verzameld en dan ontstaat heel spoedig de indruk, dat men in bepaalde delen van de evangeliën ook met een Joodse wijsheidsleraar te doen heeft. Bij de groep „wonderen” ligt de zaak niet anders: isolering, vergelijking met parallellen over wonderen uit Hellenistisch en rabbijns milieu en — dwars tegen het ganse getuigenis der evangeliën in — wordt ook Jezus iets van een antieke wonderdoener. 2. Het gevaar van subjectivisme. Een bepaald verhaal wordt b.v. naar zijn wordingsgeschiedenis ontleed. Het moet duidelijk zijn, dat daarbij ons ganse oordeel over hetgeen oorspronkelijk of legendarische toevoeging is, sterk afhankelijk is van ons oordeel over de persoon aan Jezus Christus. Bij het onderzoek is dit zeer dikwijls vergeten. 3. Het onwaarschijnlijke van de sociologische beschouwingswijze betreffende een scheppende gemeente, die allerlei woorden, gesprekken en verhalen zou hebben gevormd en het verwaarlozen van de invloed van ooggetuigen bij de „wording” van de stof.

Op de creditzijde van de Vormgeschiedenis mag echter zeker worden geboekt, dat wij ons door haar onderzoek toch weer meer bewust zijn geworden van het unieke en typische van een evangelie en vooral van haar predikend karakter. Wij zien weer duidelijker dan tevoren, dat zowel de vorming der evangeliën als de mondelinge traditie, die er aan voorafgaat, door het geloof in Jezus Christus is bepaald en dat wij hier geen historisch interesse in de moderne zin van het begrip behoren te vooronderstellen.

Op twee terreinen van onderzoek moet nu nog gewezen worden. Allereerst op dat van de *exegese*. Karakteristiek voor de huidige stand is wel, dat de meeste commentaren meer dan vroeger accent leggen op de prediking van de besproken boeken. Kenmerkend is ook, dat in de laatste jaren tal van commentaren verschijnen, die blijkbaar voor een wijdere kring van lezers zijn bedoeld en geen kennis van de grondtekst vooronderstellen. Ik denk aan bekende uitgaven in ons land, aan „Das Neue Testament Deutsch”, de „Urchristliche Botschaft”, „Bibelhilfe für die Gemeinde” (waarin b.v. een waardevol deeltje van Emil Brunner over Rom.), de commentaren-reeks van Moffatt en aan de Zwitserse uitgave „Prophezei” (Overigens is niet elk deeltje in deze nog verschijnende reeks even geslaagd; totnogtoe is m.i. dat van E. Gaugler over Rom. 1—8 verreweg het beste). Dit alles komt tegemoet aan het verblijdende verlangen uit de praktijk van de kerkelijke arbeid naar studiemateriaal voor bijbelkringen enz., om daardoor de bijbel weer als Gods Woord in het midden van het gemeenteleven te plaatsen (vgl. daarvoor de stimulerende publicatie van S. de Dietrich, *Le Renouveau biblique*, 1945). In de allerlaatste tijd schijnen twee bijbelboeken de bijzondere aandacht der exegese tot zich te trekken: het Evangelie van Johannes en I Petrus. Wat het eerste betreft denk ik aan de belangrijke commentaren van Bultmann, E. Hoskyns en R. H. Strachan, bij I Petrus verdienen de grondige en interessante commentaren van Selwyn en Beare vermelding en aanbeveling.

Tot een van de belangrijkste verschijnselen op het terrein der Nieuwtestamentische wetenschap behoort zeker de verrassende opleving van de studie der *Bijbelse Theologie*. Daarvoor zijn verschillende oorzaken te

noemen: 1. Na veel arbeid van analyse en detailstudie ontstaat een behoefte aan synthese. 2. Wij hebben meer oog gekregen voor het predikend karakter der verschillende geschriften en worden daardoor als vanzelf gedrongen tot de vraag, hoe de prediking van het ene boek zich verhoudt tot die van het andere. 3. Er is, gelijk wij zoeven reeds opmerkten, door allerlei oorzaak een veel nauwere relatie ontstaan tussen de kerkelijke arbeid en de bijbelwetenschappen. Dit dringt o.a. als vanzelf tot de vraag: hoe hebben wij de verhouding te zien van het Nieuwtestamentisch kerugma tot de belijdenis en de kerkelijke verkondiging in het heden?

Twee characteristica der huidige Bijbelse Theologie moeten ook in dit licht worden gezien. Vooreerst een tendentie bij verschillende schrijvers, om de vraag van eenheid en verscheidenheid in het Nieuwe Testament tot voorwerp van onderzoek te maken. Ik wijs in dit verband op Stauffer's Theologie, op het pittige boekje van A. M. Hunter over „The Unity of the New Testament” en Vincent Taylor, The Atonement in New Testament Teaching. Terwijl de eerstgenoemden vrijwel de ganse stof vanuit het genoemde gezichtspunt bespreken, behandelt Taylor het thema van eenheid en verscheidenheid op het punt van de verzoening: hij tracht na minutieus, dikwijls ook statistisch, onderzoek niet alleen de eenheid, maar ook, met scherpe formulering van de karakteristieke verschilpunten, de verscheidenheid in de prediking der verzoening in het licht te stellen (vgl. thans ook de bekende studie van A. M. Brouwer, Verzoening). Ook een andere typische trek in de studie der Bijbelse Theologie moet in het licht van het boven genoemde worden gezien; dat n.l. in tal van publicaties (te veel om op te noemen) het Nieuwtestamentisch getuigenis betreffende de kerk, de sacramenten, liturgie, kerkorde, de verhouding van kerk en staat enz. wordt onderzocht. Daarnaast zou nog allerlei te noemen zijn: ik herinner slechts aan bekende boeken van Dodd, aan W. Manson, Jesus the Messiah en W. F. Howard, Christianity according to St. John.

Een probleem, dat in Engeland en Amerika bij mijn weten nog weinig besproken wordt, staat in Zwitserland sedert enige jaren in het centrum der belangstelling. Ik bedoel het reeds bij de aanvang genoemde thema van de „Naherwartung”. Blijkens de laatste aflevering van de Theologische Zeitschrift (1947, Heft 6) wordt de levendige discussie op dit punt nog steeds voortgezet en is er nog geen sprake van, dat men elkander zou hebben overtuigd.

Ik eindig met de opmerking van Professor Vriezen aan het slot van zijn artikel over het Oude Testament voor de studie van het Nieuwe Testament over te nemen. Ook hier blijft allereerste eis: lezen en herlezen van het Nieuwe Testament in de grondtekst. G. SEVENSTER.

---

## Boekbesprekingen.

### BARTH EN DE DOOP.

Dr G. C. Berkouwer, Karl Barth en de Kinderdoop. Kok, Kampen, 1947 / 3.50/4.75.

Barth heeft reeds vóór de tweede wereldoorlog in twijfel getrokken, of de doopraktijk van de grote Protestantse kerken wel juist was. Hij kwam daarmee zéér dicht in de buurt van de zestiende eeuwse Doperse beweging, hoewel hij zich daarvan



met een zekere felheid distanciëerde (Schrijver dezes heeft dat in 1939 persoonlijk ondervonden!)

Prof. Berkouwer van de Vrije Universiteit heeft in een gedegen studie laten zien, waarom hij niet door Barth overtuigd werd. Wat de Bijbelse fundering betreft, heeft voor Berkouwer het „u en uw zaad” van Handelingen 2 vs 39 de sterkste betekenis. M.i. staat hij daarbij zwak, omdat bij de in aansluiting daarbij vermelde doop - in vs 41 - sprake is van een doop van hen, die het woord gaarne aannamen, zonder dat er van doop van hun kinderen gerept wordt. Gerechvaardigd lijkt mij daarentegen veel in de kritiek van Berkouwer op Barth's visie op de historische ontwikkeling. Niet eerst na het bondgenootschap tussen kerk en staat onder Constantijn de Grote, maar reeds lang daarvoor moet de kinderdoop zeer sterk zijn doorgedrongen. Van bijzondere waarde acht ik ook de poging van Berkouwer om Barth's opvatting van de doop in verband te zien met andere punten van zijn theologie, zoals zijn leer aangaande de schepping en met zijn houding te midden van het wereldgebeuren van deze tijd, waarvan de strijd tegen het Nationaal Socialisme echter m.i. te weinig als resultaat van positieve aanvaarding van democratische vrijheid en socialistische opbouw gezien werd.

Berkouwer wijst Barth af. Hij liet zich door hem niet overtuigen. Omgekeerd zal dat m.i. nog veel minder het geval kunnen zijn. Bij de discussie tussen B. en B. is de Zwitser echter m.i. in het voordeel, omdat hij — ondanks kleine onjuistheden, in het bijzonder op het terrein van de kerkgeschiedenis — het gelijk aan zijn zijde heeft: exegetisch en dogmatisch.

De vraag aangaande de zin en de juiste bediening van de doop raakt de verhouding van Israël en de volkeren. De kerk van Christus is de bres in de scheidsmuur tussen deze twee. Van die grote doorbraak is de doop van besnedenen en onbesnedenen het zege-teken.

*Amsterdam.*

FRITS KUIPER.

N. B. Schrijver dezes is Doopsgezind predikant; toen hij in zijn „De gemeente in de wereld” (1941) de kinderdoop afwees, stelde hij zich niet, zoals Berkouwer het op blz 10 van zijn boek doet voorkomen, op „het bekende baptistische standpunt, dat nog steeds de kinderdoop bestrijdt”, maar wilde hij deelnemen in het actuele oecumenische gesprek over de doop, waarin Barth een belangrijke functie vervult. Dat Barth's naam toen onvermeld moest blijven, ligt voor de hand!

F. K.

Prof. Dr Oscar Cullmann, „Weihnachten in der alten Kirche.” Heinrich Majer Verlag, Basel. (Sch. Fr. 1.50).

Dit kleine boekje geeft een helder overzicht van het Kerstfeest in de oude kerk. Behandeld worden: Das Geburtsdatum Jesu, Das Fest vom 6 Januar, Das Fest vom 25 Dezember, Die Verbreitung des Festes vom 25 Dezember, Historische und theologische Folgerungen.

Vooraf de beide slotconclusies zijn belangrijk:

1. Die Christen feierten und feiern weder am 6 Januar noch am 25. Dezember ein historisch richtiges Datum der Geburt Christi. Sie feierten überhaupt an den ersten Weihnachtsfesten nicht ein Datum, sondern eine für die christliche Kirche wichtige Tatsache, die nicht an den Tag gebunden ist: dass Christus auf Erden erschienen ist.

2. Der Anlass die Geburt Christi zu feiern, kam nicht von aussen, sondern entsprang christlichen Reflexionen über die theologische Bedeutung der Heilstat, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden und zu uns Menschen hernieder gestiegen ist.

Het wil mij voorkomen, dat ook in dit geschrift belangrijke gegevens liggen voor Werners constructie van de „Neubau des christlichen Dogmas”. (o.a. dat het Kerstfeest de eerste drie eeuwen volkomen ontbreekt, „Tod und Auferstehung Christi interessierten die älteste Kirche viel mehr als seine Menschwerdung”, S. 10). Phil. 2 : 6 een „Weihnachtshymnus” te noemen (S. 28) lijkt me wat gewaagd, daar juist het oudste Christendom het Kerstfeest niet kent.

Het boekje geeft echter in korte bestek (31 blz.) een duidelijk overzicht. Het is helder geschreven en prikkelt tot doordenking van de problemen. Zulke beknopte, heldere geschriften zouden we meer wensen. De prijs kan voor niemand een bezwaar zijn.

*Haarlem.*

S. L. V.

# Ingekomen Boeken en Tijdschriften.

- Dr J. van Baal, Over Wegen en Drijfveren der Religie. N.V. Noord-Hollandsche Uitgeversmij. Amsterdam 1947.
- Hilbrandt Boschma, De ondergang van de planeet de Aarde. Uitgave „Licht en Liefde”, Hilversum, z.j.
- Prof. Dr A. M. Brouwer, Zijn Leven en Werken. A. W. Sijthoff's Uitgeversmij. N.V., Leiden 1948.
- Dr A. van Deursen, Bijbels Beeldwoordenboek (met tekeningen van J. de Vries), 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1947.
- „Het Gemeenebest” (tevens voortzetting van de Ploeg en Het Keerpunt). Maandblad voor het Nederlandse volksgeheel en tot bevordering van de volkerengemeenschap. Achtste jrg. Nr. 5. Jan 1948. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.
- Peter Howard, Ideeën hebben benen. A. W. Sijthoff's Uitgeversmij. N.V., Leiden 1947.
- Dr A. Hulst, Belijden en loven. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1948.
- Prof. Dr W. B. Kristensen, Verzamelde Bijdragen tot kennis der Antieke Godsdiensten. N.V. Noord-Hollandse Uitgeversmij., Amsterdam 1947.
- De Oud-Katholiek, Weekblad van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. 64e jrg. No. 6.
- Dr A. A. van Ruler, De belijdende kerk in de nieuwe kerkorde. G. F. Callenbach N.V., Uitgever, Nijkerk 1948.
- Dr A. van Selms, II Kronieken (Tekst en Uitleg). J. B. Wolters Uitgeversmij. N.V., Groningen.
- Dr A. Sizoo, Toelichting op Augustinus' Belijdenissen. W. D. Heinema N.V., Delft, z.j.
- Studia Catholica, Jan. 1948. Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen.
- Wending, Maandblad voor Evangelie en Cultuur, 2e Jrg. No. 11. (Rooms-Katholicisme) Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage.
- Dr H. v. d. Linde, De Wereldraad van Kerken. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1948.
- Dr J. C. M. van der Putte O.P., De Dogmatische waarde van de theologische redenering (diss.). Dekker en van de Vegt N.V., Nijmegen.
- Dr H. Robbers S.J., Wijsbegeerte en Openbaring. Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte Het Spectrum, Utrecht 1948.
- Dom Auscar Vonier O.S.B., Het sacrament van het Kruisoffer, 176 pag. Het Spectrum, Utrecht 1948.
- Annie Besant, Het grote Visioen. Uitgeverij Theos. Ver. 1947 A'dam.
- Aleyone (J. Krêna-Moerti), Aan des Meesters Voeten. Uitgeverij Theos. Ver. A'dam, 1947.
- C. W. Leadbeater, Schets van de Theosophie. Uitgeverij Theos. Ver., A'dam 1947.
- Charles Hampton, Overgang, Uitgeverij Theos. Ver. A'dam, 1947.
- Dr Alph. van Kol S.J., Christus' Plaats in Thomas' Moraalsysteem. Bijdragen Bibliotheek — Deel I — J. J. Romen & Zonen, Uitgevers, Roermond-Maastricht, 1947.
- Bezinning, Gereformeerd Maandblad tot bewaring en bevordering van het christelijk leven, 3e Jaarg. No. 1 en 2. — J. H. Kok N.V., Kampen.
- Dr J. J. R. Schmal, Gunning en zijn boodschap voor onze tijd. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1947.
- Ds A. K. Straatsma, Paulus, de man met een bijzondere boodschap. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1947.
- Ds J. Baarslag, Figuren rondom het Kruis. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1947.
- Dr W. A. Visser 't Hooft, Het Koningschap van Christus. Boekencentrum N.V., Den Haag 1947.
- J. J. Poortman, Variaties op één en meer themata”. Leiden, A. W. Sijthoff's Uitg.mij., 1947.
- Ds A. K. Straatsma, Kent gij Uw Bijbel? Holland Uitg.mij., A'dam 1947.
- Dr F. W. A. Korff, Eeuwigheid en tijd, Derde bundel. Holland Uitg.mij., Amsterdam 1947.
- Dr G. A. van den Bergh van Eysinga, Verklaring van het Evangelie naar Mattheus. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947.
- Dr A. van Selms, God en de mensen. Ploegsma, Amsterdam 1947.

# Mededelingen.

## FACULTEIT DER GODGELEERDHEID — RIJKSUNIVERSITEIT TE LEIDEN ZOMERCURSUS 1948

Van 11 tot 28 Mei, een week voor en twee weken na Pinksteren, wordt in Leiden een zomercursus voor Predikanten uitgeschreven. De colleges, excursies, bijeenkomsten van disputen en werkgezelschappen vinden plaats op de Dins-, Woens-, Donder- en Vrijdags. Des Vrijdags alleen des voormiddags.

De *inschrijving* moet vóór 1 Mei 1948 geschieden bij den ab-actis der theologische faculteit, Prof. dr J. N. Bakhuizen van den Brink, Rapenburg 40, Leiden. De inschrijvingskosten bedragen f 5.—. Dit bedrag kan overgeschreven worden op de girorekening van Prof. De Boer, Leiden No. 244010, of moet uiterlijk op de eerste cursusdag, 11 Mei, voldaan worden.

De kosten van 20, 26 en 27 Mei (zie het programma) zullen zo laag mogelijk gehouden worden en worden gedurende de cursus betaald. Wanneer men een dezer avonden niet medemaakt, moet dit 11 Mei opgegeven worden. De dagelijkse maaltijden worden afzonderlijk door de gebruikers afgerekend.

Degenen die voor ambtsbezigheden tijdens de weekends naar hun woonplaats moeten reizen, kunnen een gedeeltelijke vergoeding der reiskosten bekomen uit een hiertoe gevormd fondsje.

## ZENDINGSCONFERENTIE VOOR THEOLOGISCHE STUDENTEN 30 APRIL—2 MEI 1948.

De Ned. Zendingshogeschool te Oegstgeest organiseert van 30 April t.m. 2 Mei a.s. een zendingsconferentie voor theologische studenten op Woudschoten Zeist. Het programma vermeldt: Ds H. J. Teutscher, De nood van Indonesië; Prof. dr J. H. Bavinck, Hedendaagse zendingsproblemen; Ds P. H. v. Akkeren, Islamzending op Java; Dr W. Dankbaar, Wat kan de predikant hier te lande voor de zending doen? De theol. disputen ontvangen nader bericht.

---

## Vraag- en aanbodrubriek.

### GEVRAAGD:

door G. W. Reitsema, Praediniussingel 47, Groningen:  
*W. J. Aalders, Mystiek.*

door D. Deddens, Spoorkade 7, Kampen:  
*Complete Keil en Delitzsch* (event. in ruil tegen andere commentaren).

### AANGEBODEN:

door W. H. de Jong, Praediniussingel 47, Groningen:  
*Saver, Morgenrood der wereldredding* . . . . . f 2.—  
*K. H. E. de Jong, De Stoa* . . . . . f 3.—  
*Beth, Geschiedenis der Logica (Servire-reeks)* . . . . . f 1.—  
*Gilson, Introduction à l'étude de S. Augustin (2e dr. 1943)* . . . . . f 7.—  
*Hirsch, Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit, 1938,*  
*philos. Lesebuch* . . . . . f 5.—  
*Bierens de Haan, Schopenhauer* . . . . . f 3.50  
*Otto, Das Heilige, 9de dr.* . . . . . f 4.—



Zojuist verschenen:

## De Politieke Delinquent

Enige Sociale en Psychiatrische aspecten bij de  
Berechting en Reclassering van Politieke Delin-  
quenten.

door **Dr A. L. C. PALIES**

Psychiater te Groningen

Hoofd van de Provinciale Dienst voor Geestelijke Volksgezondheid  
in Groningen, Oud-Genesheer-Directeur der Rijks-asyls voor Psy-  
chopathen te Avereest.

*De prijs van dit keurig verzorgde boekje bedraagt f 1.25*

Het is te bestellen bij de boekhandel of bij de uitgevers

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

Zofutst verschenen:

**Dr P. van Schilfgaarde**

## Over de wijsgeerige verwondering

Een zeer select boekje, waarin gehandeld wordt over het *θωμιαζειν* als oorsprong  
der kennis. Ieder nadenken over het denken is in dit verband te omschrijven als  
een dubbele verwondering, zodat de ware wijsbegeerte gekenschetst wordt als de  
„verwondering over de verwondering”.

Teruggebracht naar dit oorsprongsland der kennis voert de schrijver ons in een  
verhelderend betoog omhoog naar de bergtoppen van de geest van waaruit ons in  
een wijd panorama alle schatten getoond worden, die Hemel, Aarde en Mens voor  
ons verborgen houden. Met een fijnzinnige bespreking van het Goede, het Schone,  
het Ware en het Goddelijke besluit de bekende schrijver van de „Zin der Ge-  
schiedenis” deze filosofie „in kort bestek”.

Prijs f 2.50.

*Verkrijgbaar in de boekhandel of bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

## HET GEMEENEBEST

is het maandblad voor het Nederlands Volksgeheel en tot  
bevordering der Volkerengemeenschap.

Hierin zijn opgenomen het illegale blad De Ploeg, Het Keerpunt en De Vrije Pers  
van het Noordererf.

Een tijdschrift waarvan ieder nummer iets belangrijks biedt op sociaal, politiek  
en economisch gebied. Mede aan het karakter en de belangen van het Noorden  
wordt speciale aandacht besteed. Korte commentaren op actuele gebeurtenissen  
en deskundige boekbesprekingen verhogen de waarde.

Abonnementsprijs per halfjaar f 4.50, voor studenten f 3.—.

Vraagt een proefnummer!

*Een uitgave van:*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

**In voorbereiding :**

**Een standaardwerk**

*Mr P. J. OUD*

# HET JONGSTE VERLEDEN

PARLEMENTAIRE GESCHIEDENIS VAN NEDERLAND

1918—1940

Bij vele lezers van Mr Oud's boek: „Honderd Jaren — Hoofdzaken der Nederlandsche Staatkundige Geschiedenis 1840-1940” zal bij de bestudering de behoefte zijn ontstaan aan een werk, dat zich niet alleen tot de hoofdzaken beperkt, maar deze hoofdzaken door een degelijke en principiële beschouwing van het gehele complex van oorzaken en gevolgen beter tot hun recht doet komen. Inderdaad zouden deze serieuze lezers, voorzover het de parlementaire gebeurtenissen vóór de eerste wereldoorlog betreft bij de reeds bestaande handboeken van ouder datum terecht kunnen. Voor de periode tussen de beide wereldoorlogen in, zouden zij echter hun toevlucht moeten nemen tot de moeilijk toegankelijke, overstelpend gedetailleerde en uitermate onoverzichtelijke Handelingen der Staten Generaal.

Dit is niet alleen tijd- en energierovend, maar schenkt in de meeste gevallen ook geen voldoening; de Handelingen doen denken aan de veelervige rok van Jozef of beter nog aan losse moment-opnamen zonder verbindende tekst. De meestal verzwegen praemissen bij de debatten maken het voor de latere onderzoeker zeer moeilijk de historische en principiële lijn hierin te ontdekken. In dit ernstige manco wordt uitnemend voorzien door het nieuwe werk van Mr P. J. Oud, dat zonder twijfel een *standaardwerk* genoemd mag worden. De langdurige en veelzijdige politieke ervaring van de schrijver is ons hiervoor borg: onafgebroken ze kamerlid van 1917-1933, Minister van Financiën 1933-1937 en daarna Burgemeester van Rotterdam.

Daarbij draagt zijn gevoel voor humor en zijn zin voor de anecdotische situatie ertoe bij, dat dit deskundige boek tevens buitengewoon prettig leesbaar is.

Zo geeft deze parlementaire geschiedenis de lezer een instructief inzicht in de vele politieke, economische, monetaire, culturele, principiële, democratische en andere problemen van deze voor een recht begrip van onze huidige na-oorlogse situatie zo belangrijke periode. Ja, de theologische en ethische uiteenzettingen kunnen ons hier welhaast van een „Sittengeschichte” van Nederland doen spreken.

Het ontslag als Burgemeester in de bezettingstijd, waardoor de schrijver de tijd vond dit omvangrijke werk op schrift te stellen, heeft gouden vrucht gedragen.



„HET JONGSTE VERLEDEN” zal verschijnen in zes delen, in volgorde behandelende de periode 1918-1922, 1922-1925, 1925-1929, 1929-1933, 1933-1937, 1937-1940.

Het eerste deel van dit **STANDAARDWERK** verschijnt voorjaar 1948. Het is de bedoeling dat het gehele werk in drie jaar compleet is.

Het boek wordt gedrukt op houtvrij papier en gebonden in zwaar zwart buckram. De totale omvang zal plm. 2400 pagina's bedragen. Het formaat 19 × 26 cm. De prijs per deel is f 17.50. Men tekent in op het gehele werk.

Band- en omslagontwerp van Henk Krijger.

Een uitvoerig prospectus op aanvraag verkrijgbaar.

*Intekening is opengesteld bij de boekhandel.*

*Een uitgave van*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

ARTHEER  
AMSTERDAM

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLENAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort).

Alle stukken voor de Redactie aan:  
G. MOLENAAR, Hoogeweg 46a, AMSTERDAM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, / 3.50° BUITENLAND / 3.85°

18e JAAR Nr 5



JUNI 1948

---

### INHOUD

---

|   |     |
|---|-----|
| Voortgezet gesprek . . . . .  | 137 |
| L. LAURENSE, Amerikaans Christendom . . . . .                               | 140 |
| J. SPERNA WEILAND, De kerk en de moderne mens . . . . .                     | 148 |
| Ds S. H. SPANJAARD, De gevallen mens . . . . .                              | 157 |
| J. W. DOEVE, Apokatastasis in Act. 3 : 21 een voor-<br>bereiding? . . . . . | 165 |
| Ds P. A. ELDERENBOSCH, De Christologie van Paulus . . . . .                 | 169 |
| S. L. VERHEUS, De Christologie der oude kerk . . . . .                      | 173 |
| Boekbesprekingen . . . . .  | 181 |
| Ingekomen boeken en tijdschriften . . . . .                                 | 184 |

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Prof. Dr A. H. EDELKOORT

## DE OPENBARING VAN JOHANNES

Dit Bijbelboek dat bij de gemeente altijd grote belangstelling vindt en tevens zo menig maal verkeerd begrepen wordt, vindt in dit werk een duidelijke uiteenzetting.

geb. f 3,75



## DE CHRISTUSVERWACHTING IN HET OUDE TESTAMENT

Een veelomvattend boek, met uitgebreide details, over de belangrijke Messiaanse teksten. Voor de studeerkamer heeft dit boek grote waarde.

geb. f 9,50



## DE PREDIKING VAN HET BOEK DANIEL

Schr. zegt: Onze wereld biedt een al chaotischer en onbeschaafder aanblik. Zonder de eschatologie kan de gelovige deze tijden dan ook niet aanvaarden. Van deze toekomstverwachting wil dit werk getuigen.

geb. f 4,50

Verkrijgbaar bij de boekhandel en de uitgevers

**H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN**

Geef aan Uw Roode Kruis

13—20 Juni 1948

## HET GEMEENEBEST

is het maandblad voor het Nederlands Volksgeheel en tot  
bevordering der Volkerengemeenschap.

Hierin zijn opgenomen het illegale blad De Ploeg, Het Keerpunt en De Vrije Pers van het Noordererf.

Een tijdschrift waarvan ieder nummer iets belangrijks biedt op sociaal, politiek en economisch gebied. Mede aan het karakter én de belangen van het Noorden wordt speciale aandacht besteed. Korte commentaren op actuele gebeurtenissen en deskundige boekbesprekingen verhogen de waarde.

Abonnementsprijs per halfjaar f 4,50, voor studenten f 3.—

Vraagt een proefnummer!

*Een uitgave van:*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — AAN DEN BRINK — ASSEN**

# Voortgezet gesprek.

Geachte Redactie,

In de „Vox theologica” van Febr. 1948 nodigt Ds J. van den Berg uit tot voortzetting van het gesprek, met name betreffende vraag 3 van Uw enquête. Deze luidde: wat moet het voornaamste thema van gesprek zijn tussen Vrijzinnigen en Rechtzinnigen: het autonomie-heteronomie-schema, de christologie, of de vraag naar het gezag van de Bijbel? Een inzender, die het min of meer zocht in het autonomie-heteronomie-schema merkte op, dat de Christologie voor een zeer groot deel afhankelijk is van het gezag, dat men aan de Bijbel toekent; dat het gezag van de Bijbel moet beschouwd worden in het kader van de traditie, die zowel phaenomenologisch als principieel dient te worden onderzocht, en dat het vraagstuk van het gezag in het algemeen waarschijnlijk terug te brengen is tot het probleem van autonomie-heteronomie — zij het ook dat met het gebruik van deze termen grote voorzichtigheid dient te worden betracht. Ds van den Berg merkt hierna op, dat de Christelijke theologie in wezen altijd Christologie — spreken over en vanuit Christus — is en dat voor een Christelijk theoloog de beide andere vragen alleen vanuit de Christologie kunnen worden opgelost.

Het moet mij van 't hart, dat deze zgn. commentaar van Ds van den Berg noch een toelichting, noch een zakelijke weerlegging van genoemde stelling is. Hier is niet anders gedaan, dan precies het omgekeerde pomen. Voor een werkelijk gesprek is dit onvruchtbaar, daar men zo geen stap verder komt. Bovendien: als de bewerker van de enquête meent, dat slechts één antwoord op deze vraag mogelijk is, nml. „de Christologie”, dan wordt daarmee de hele zin van de vraag ontkend; alle inzenders hadden dan vanzelfsprekend moeten antwoorden: „de Christologie!”

Ook dienen wij in het oog te houden, dat de vraag zocht naar het voornaamste thema van gesprek tussen Vrijzinnigen en Rechtzinnigen, niet naar het uitgangspunt of het voornaamste probleem of het hoofdthema van de theologie. Het zou kunnen zijn, dat de inzender, die op de enquêtevraag antwoordde: „het autonomie-heteronomieschema (onder voorbehoud t.a.v. deze termen!)”, als hoofdthema voor de theologie beschouwde de Christologie en als voornaamste problemen van de theologie in het heden de kennistheorie en de anthropologie. Bij de beantwoording van deze praktische enquêtevraag kunnen andere motieven meespelen, bijv. psychologische en historische, dan bij beantwoording van een vraag naar de opbouw van een Christelijke theologie.

Vervolgens kan bij de beoordeeling van de antwoorden op de enquêtevraag van belang zijn op te merken, dat de vraag slechts de keuze liet tussen drie mogelijkheden. De vraag werd zo wel concreter, maar de armslag, die men de inzenders liet, was niet ruim. Wellicht heeft de inzender moeite gehad zijn antwoord binnen de aangegeven mogelijkheden te persen. Het voorbehoud, dat hij maakte t.a.v. de termen autonomie en heteronomie kan een vingerwijzing in die richting zijn. Het opkomen van een begrip als „reproductieve autonomie” bewijst wel, dat naast de waarde ook de problematiek van dit schema door velen gezien wordt. Waarom niet de mogelijkheden van de beantwoording van de enquêtevraag geheel

opengelaten, of althans het aantal mogelijkheden uitgebreid, bijv. met het Kerkbegrip of de betekenis van geloof en openbaring?

Ten gunste van het kerkbegrip zou te zeggen zijn, dat de nieuwe kerkorde van de N.H.K. staat en valt met een zeer bepaald kerkbegrip, terwijl veel geschriften over Gemeente Opbouw aan beide kanten afgewezen of aanvaard werden op grond van het daarin gestelde kerkbegrip. Ook brengt het kerkbegrip met zich mee een bespreking van het probleem van de traditie, zodat de waarde van canon en belijdenisgeschriften al gauw in de discussie naar voren zal komen. Dan zal ook de over en weer geslingerde beschuldiging van Roomse neigingen in het juiste licht gesteld kunnen worden.

Hoe men in praktisch opzicht — en daar gaat het toch om bij de enquêtevraag — het probleem van het gezag van de Bijbel kan subsumeren aan de Christologie, is mij niet duidelijk. Zelfs als men de historiciteit van Jezus zou ontkennen, blijft toch het feit, dat iedere Christen zijn Christologie bouwt op gegevens uit de Bijbel, of althans eigen opvattingen daarmee confronteert. In ieder gesprek met andersdenkenden komen nu en dan teksten ter tafel; het gaat dan niet alleen om de uitleg daarvan, maar ook om het gezag, dat men aan de betreffende tekst toekent. Wie bijv. het krachtige eschatologische element in het N.T. volledig erkent, maar dit niet in eigen geloofsleven kan opnemen, staat in een gesprek hierover onmiddellijk voor de vraag naar het gezag van de Bijbel. Nog eens: het betreft hier de praktische vraag van het gesprek, niet die hoe deze zaken systematisch liggen!

Tenslotte: Ds van den Berg meent toch niet, dat iedere Christelijke theoloog zijn stelling zal aanvaarden, dat Christelijke theologie in wezen altijd Christologie is? De theologie als wetenschappelijke discipline omvat in zijn encyclopaedisch verband naast o.a. de Godsleer en de pneumatologie, ook de Christologie. Men spreekt toch wel terecht van een Christelijk theoloog en niet van een Christoloog. Wel is het natuurlijk zo, dat in de theologie een uiterst belangrijke plaats wordt ingenomen door de Christologie, d.i. „een systematische doordenking van de plaats van den Christus in het heilsplan Gods” (Roessingh).

Met dank voor de mogelijkheid tot voortgezet gesprek.

*Oegstgeest.*

N. VAN DE WALL.

Broeder Hoofdredacteur,

Komen de desiderata op blz. 89 van de 18de jaargang der Vox van de zijde der V.U. of van de S.U. te Amsterdam?

Indien zij van de V.U. komen, dan biedt hun algemene strekking een niet bepaald opzienbarend nieuw beeld. Dit is echter wel het geval wanneer zij van de S.U. komen: dan moet zich daar in de afgelopen jaren een vrij radicale wijziging hebben voltrokken (evenwel niet in „radicale” richting!).

Kort samengevat lijkt mij de strekking deze te zijn: de universitaire faculteit als centrum van vorming voor, en van beoefening van het wetenschappelijk onderzoek moet plaats maken voor een seminarie dat de gestroomlijnde opleiding van dominees verzorgt. De H.O.-wet van 1876 legde ongetwijfeld de nadruk te zeer op de wetenschap, ten koste van de predikantsopleiding. Dit werd aan bijna alle universiteiten ingezien en zo goed mogelijk verholpen; slechts de S.U. bleef een bolwerk van de radicale



wetenschap. Thans is men daarvan losgekomen en doorgeslingerd naar de heilloos donkere spelonken aan de andere zijde.

Kenmerkend is het verlangen naar de grote lijnen, waarmee men zo interessant catechisatie kan geven. De grote lijnen mogen voor velen een afstekertje naar de theologie schijnen; in wezen zijn zij een kluitje in het riet. Het ideaal van „direct door te stoten naar de kern” (lees: „zonder theologische arbeid de theologie meester worden om haar dienstbaar te maken aan de practijk”) is een amateursideaal, dat zijn oorsprong evenzeer vindt in onwetendheid en menselijke gemakzucht als in Evangelische verontrusting; wij kunnen het vaak aantreffen bij aankomende eerstejaars, maar wij verwachten het niet van bona fide theologische studenten die de theologie hebben leren kennen als bron van geestelijke verrijking en als noodzaak ter innerlijke consolidatie van de kerk en haar dienaren. Een ondergrond van feitenkennis is nu eenmaal onontbeerlijk voor wetenschappelijke arbeid — ook in de theologie. Eerst tijdens de studie blijkt vaak pas wie geschikt is voor verdere studie. De Theologie zal er geen wel bij varen als al deze talenten begraven worden, als zij met een hoopje „grote lijnen” de pastorie in worden gestuurd zonder dat zij het feitenmateriaal hebben gekregen om op voort te bouwen.

Daar hebben wij eerst de algemeen theologische propaedeuse en de algemeen culturele (kunst, litteratuur, politiek, geestelijke stromingen „enz.”). Wat stellen de desidererenden zich hierbij voor? Eén jaar uitsluitend studium generale kan zeer nuttig zijn om de theologen te leren zich in te werken in stof van een geheel andere structuur dan de hun eigene, maar de hier gedesidereerde massa algemeenheden heeft generlei wetenschappelijke waarde, stimuleert de oppervlakkigheid en belemmert de grondige studie in de taalkundige en wijsgerige propaedeuse — het theologisch fundament.

Welhaast amusant is de grote-lijntrekkerij, zoals gewenst bij het eerste deel candidaats. Desiderantes zien hier niet meer in wat er gebeurt als van de twee pijlers der godsdienstwetenschap, namelijk godsdienstgeschiedenis en pnaemenologie, de ene ingekort wordt en de andere naar boven verlengd. Of beter — zij zien niet in dat deze twee vakken op elkaar moeten steunen. Het valt hier helaas buiten mijn bestek de Leidse intensivering van de studie der antieke en de huidige godsdiensten te bepleiten op gronden van wetenschappelijk belang of van practisch nut; ik wijs hier slechts op de fatale gevolgen van een verstoring van het evenwicht tussen de beoefening der godsdienstgeschiedenis en phaeno': de laatste zou een kolos op lemen voeten worden.

De merkwaardige opvatting van de dogmengeschiedenis, die leidt tot haar afsplitsing van de kerkgeschiedenis en haar in wijsgerige systematiek wil veranderen, doet zowel aan de dogmen als aan de geschiedenis geweld aan. Zij lijkt mij weer ingegeven door het practisch-pastorale verlangen naar de grote lijnen en door de angst voor wetenschappelijke inleving in anderer gedachtenstructuur.

De vaagheid van het streven naar verandering inzake het doctorale examen behoeft niet gezocht te worden in het feit, dat de commissieleden dit examen misschien nog niet uit ervaring kunnen overzien: het doctoraal wijst méér dan enig ander examen op het wetenschappelijk aspect der studie, en daar weet het streven naar de practijk natuurlijk niet veel weg mee.

Wat de spreiding van de kerkelijke examens over de andere betreft, wil ik slechts dit opmerken. De wonderlijke constructie van examens voor provinciale kerkbesturen is ongetwijfeld evenzeer rijp voor grondige herziening als de wet van 1876. Zeker, herziening is hoog nodig. Maar sla niet van het ene uiterste door naar het andere. Houd zuiver in het oog wat de principiële grondslag der studie is (de stromingen van de dag, zoals de laatste regels van het eerste desideratum suggereren, zijn bepaald niet een blijvende norm). Gooi niet het kind — de theologie — met het 19de eeuwse badwater weg.

Pastoraal gesproken komen de theologische studenten ongetwijfeld te kort. Dit is een van de punten, waar de evangelische verontrustheid inderdaad verandering kan eisen. Maar zeg nu niet meteen: „*dus* de scheiding tussen kerkelijke en rijks-examens moet worden opgeheven”. Het ligt in de aard van hun opvatting over het leergezag e.d. wanneer onze Roomse commilitones geen rijksopleiding genieten — hun kerk houdt de touwtjes strak in de hand, en zodoende bereikt zij bij haar massaproductie van geestelijken die verrukkelijke gelijkvormigheid, die Prof. van der Leeuw beschrijft<sup>1)</sup>. Als wij protestanten aan het individueel verworvene zulk een waarde toekennen, laat ons dan ook de gelegenheid om her en der te neuzen, alle dingen beproevende om het goede te behouden. Terecht hebben onze kerken te veel zekerheid om bevreesd te zijn dat wij de waarheid zullen vinden buiten het bij kerkelijk decreet voor „waar” verklaarde (en te veel nederigheid om een bepaalde min of meer wetenschappelijke, theorie voor goddelijke leer te verklaren.) Geef ons dan ook de vrijheid om langs de verschillende paden der wetenschap te snuffelen voordat de kerk ons in hare moederlijke armen omsluit — tot heil van de theologie en van de kerk!

*Leiden, 7 April 1947.*

K.

---

## *Amerikaans christendom.*

Mij werd eens de vraag gesteld of wij het recht hebben te spreken over Amerikaans Christendom. Nadere kennismaking ermee en bestudering ervan hebben mij er van overtuigd, dat dit inderdaad mogelijk is. Niet alleen omdat men als Nederlander, waar men meestal alleen de uitwassen van Amerikaans sectenwezen leert kennen, zoals Pinkstergemeente, Christian Science, Youth-for-Christ, geneigd is, deze producten van minderheidsgroepen in het Amerikaans geestelijk leven als typisch Amerikaans aan te zien, en alles daarnaar te beoordelen. Maar er zijn inderdaad elementen, die men in bijna alle Amerikaanse kerken aantreft in veel sterkere mate dan in Nederland, en daarom als typisch Amerikaans aangemerkt kunnen worden. Keller vat ze min of meer samen als hij spreekt over dynamisme<sup>1)</sup>. Inderdaad, dynamisch, dat is het hele Amerikaanse leven tegenover het meer statische Europa. Amerikaans Christendom, zegt Sherwood Eddy<sup>2)</sup>, is „activistisch, practisch, ingesteld op het sociale, met nadruk op vrijwilligheid, in verhouding zeer vrijgevig, in de aanval

---

<sup>1)</sup> Wending, 2de jaargang, blz. 649.

op het gebied van de zendingsactiviteit, en vooral in het „frontier” gekarakteriseerd door de revivals van het Evangelische Christendom”. Ik zou de verklaring van deze symptomen willen samenvatten in twee woorden, die mijns inziens alles verklaren: immigratie en Westward-movement of grote-trek: die beweging van mensen, in de 18e eeuw aan de Oostkust begonnen, en nu pas tot rust gekomen, waardoor het hele continent gekoloniseerd is. Het was een zoeken naar Lebensraum, hier volop beschikbaar. Maar in deze wereld van strijd, met de natuur en de Indianen, was geen plaats voor contemplatie, maar alleen voor daden, vandaar het activisme en aan de andere kant het ontstellende gebrek aan theologische belangstelling en theorie. Daarnaast de voortdurende immigratie, ter wille van economische maar ook van godsdienstige vrijheid, ik denk aan Ds van Raalte, in 1847, ook aan de Pilgrim Fathers, die in 1620, na een tienjarig verblijf in Leiden, uit Engeland overstaken, omdat daar geen plaats was voor hun Puriteinse, streng Calvinistische overtuigingen, en die een heel sterk stempel op een gedeelte van de Amerikaanse Christenheid gedrukt hebben.

Door de immigranten werden de verschillende typen van het Christendom in Amerika geïntroduceerd, in de Westward-movement werd dit alles in de smeltoven geworpen, en het resultaat is het huidige Amerikaanse Christendom.

Welke waren nu de gevolgen van dit leven aan het frontier op het geloof van de mensen?

In de eerste plaats was daar een sterk individualisme: iedereen moest voor het zijne zorgen, zichzelf een weg door de moeilijkheden banen. Op godsdienstig gebied betekent dit dat men geen staatskerk duldte, en dat ieder naar een kerk van eigen keuze gaat. Vandaar het onnoemelijk aantal kerken in ieder dorp. Er wordt aangenomen dat de plattelandskerk gemiddeld 100 leden per gemeente telt. Daarnaast een democratische kerkpolitiek, met veel invloed van de leken. En het lekepredikerschap: de predikant moest van ouds zelf maar zien dat hij aan de kost kwam, want de gemeente kon geen behoorlijk salaris opbrengen. Daarnaast zien wij in de geschiedenis het type van de Methodistische circuitrider, die te paard hele provincies bepreekte, van dorp tot dorp trekkend, met een Bijbel en een of twee boeken in zijn zadeltas, meer kon hij niet meenemen, en hieruit bestond dan ook zijn hele theologische kennis. Dit type vindt zijn voortzetting nu nog in de reizende evangelist, die telkens in een plaats een week lang „meetings” houdt iedere avond.

Behalve het geestelijk contact was aan de kerk ook de zorg voor het sociale leven toevertrouwd, er was in de oude frontierdorpen geen ander vertier dan de kroeg of de kerk. Vandaar het huiselijk karakter van het kerkelijk leven, ook nu nog, met church-suppers, socials, enz.

Ook de architectuur van de kerkgebouwen werd door de frontier-toestand beïnvloed, er was geen geld en ook geen culturele belangstelling voor een mooie kerk. De Amsterdamse Amstelkerk is wel eens in de 18e eeuw genoemd „een wel doortimmerde predikschuur” en deze beschrijving zou bij vele Amerikaanse kerken ook zeer goed passen: een witgeschilderd, langwerpige gebouw, met een kelder er onder voor de Zondagschool en



het sociale leven, verder een eenvoudige kerkruimte, van vaak zeer dubieuze artisticeit.

Een ander aspect van de frontiertoeestand dient nog onder het oog gezien te worden: maandenlang zaten de mensen geïsoleerd, vaak in een zeer ruwe omgeving, denk bij voorbeeld aan de moorden en dronkenschap die met de goldrush gepaard gingen, in de Wild West. Dan kwam er plotseling een predikant die met veel vuur over de zonde preekt, in de hun eigen taal. Die hen, die zo veel steun in hun moeilijke leven nodig hadden in hun vaak bovenmenselijke strijd tegen de natuur, wees op de Ene Hulp, Jezus Christus, kortom, die met een zeer vereenvoudigde prediking van zonde en genade kwam. Vaak ook onder omstandigheden, die zeer op het gevoel werkten, zoals de zgn. campmeetings, een soort conferenties waar de mensen van dagreizen ver met hun huifwagens heen trokken, en enige dagen op het vergaderterrein rondom een grote vergadertent kampeerden. En dan in de avond, rondom een groot kampvuur, kwam de zeer emotionele prediking. Is het te verwonderen, dat dit aansprak? En dan de sterk persoonlijke terminologie: Christus stierf voor U. En dan stroomden na afloop de mensen naar voren en gaven hun getuigenissen: ik ben een zondaar, maar nu ben ik verlost, ik heb Jezus als Heiland aanvaard.

En zo gaat de lijn van de Opwekkingen voort door de geschiedenis: 1740 Great Awakening, met Jonathan Edwards, de opkomst van het Methodisme, dan na de Onafhankelijkheidsoorlog, dan de zgn. Second Awakening in de depressiejaren van 1830, wanneer het tijdperk van de industrialisatie begint, en na 1870 als de sociale crisis het sterkst is onder Dwight L. Moody, tenslotte in het begin van deze eeuw de laatste der grote Revival-sprekers Billy Sunday. Telkens in tijden van verdrukking en ellende, ook wanneer zedelijke normen dreigden te verslappen, kwam de belangstelling voor de religie weer op. Psychologisch is men zeer juist te werk gegaan, of het religieus ook zo juist was, is een andere kwestie. Het is in onze ogen te eenvoudig: zondebesef opwekken, waarbij zonde dan het totaal is van begane zonden, maar niet een entiteit, dan wijzen op de verlossing door Christus' bloed, en als men dat nu maar aanvaardt, is alles in orde. Uit Calvinistische hoek komt de opvatting: once saved, always saved, en het leerstuk der Eternal Security. Later zien sommigen hier de zwakheid van in, men heeft het „backsliding”, vandaar dat de nieuwste groepen, zoals de Holiness Association en hoe zij verder mogen heten, nu een tweede werk van genade, second blessing prediken: men moet nogmaals Christus ervaren om de heiligmaking deelachtig te worden.

Al deze stromingen bloeien nog steeds. Ik verwijs hier naar Youth-for-Christ, die in zijn oorspronkelijke vorm hier heel duidelijk thuis hoort. Tenslotte is echter bij anderen ook hier de sleur ingetreden, en is het tot het jaarlijkse programma van de kerk gaan behoren een week opwekkings-bijeenkomsten te houden, waarbij de opzet om zielen te winnen meer vervangen is door het versterken van de eigen leden. En dan hebben vele kerken ingezien, dat dit toch niet de ideale manier is om mensen tot de Heer te brengen, en ziet men naar betere methoden om.

Een ander voortbrengsel van de tijd der Revival-beweging ligt op het gebied van de kerkzang. Ook hier, gelijk in veel van de kerkbouw, weinig liturgisch besef. De campmeetings”, de Zondagsschool, de liefde die tijdens de Burgeroorlog onder de soldaten bleek te bestaan voor geestelijke liederen

vooral van het lichtere genre, waar gang in zit, die gemakkelijk en haast vanzelf gezongen worden, bracht mensen als het beroemde paar Sankey en Moody er toe hun Gospelsongs te schrijven. Gemakkelijk, zowel in muziek als ook in woorden, want de eenvoudige mens wil het Evangelie in zo klaar en huiselijk mogelijke woorden hebben.

Tenslotte heeft de Revival-tijd in de kerk de leek naar voren gebracht. Wanneer de oude Methodistengemeenten bediend werden door reizende predikers, dan moest voor de tijd van zijn afwezigheid het werk in de gemeente waargenomen worden door een van de leden. Vandaar dat nu nog de door de weekse Bijbellezing, of zoals het eigenlijk heet, de prayer-meeting (want aan gebed wordt in Amerika een veel grotere plaats toegekend dan bij ons), door leken geleid wordt. Verder is het uitgebreide Zondagsschoolwerk bijna geheel in handen van de leken, daar heeft de predikant eigenlijk niets mee te maken, op een enkele uitzondering na in de grootste kerken, waar aparte jeugdpredikanten werken. Ook de Bijbelgenootschappen en de Zendingsraden worden grotendeels door leken gedragen. Achter dit alles ligt trouwens ook een diep doorgevoerd besef van het algemeen priesterschap der gelovigen. Daarnaast is de plaats van de leek in de financiële regeling van de kerk zeer groot. In de tijd van het uitgroeien van de kapitalistische maatschappij in de vorige eeuw werd deze gedachtenwereld overgeplaatst in de kerken, en kreeg iedere kerk, gelijk iedere handelonderneming, een Board of Trustees naast de diakenen en ouderlingen.

Dit alles heeft geleid tot een zeer speciaal soort on-the-ologische godsdienstigheid, wat Amerika typeert. Tenslotte ook nog een enkel woord over de opleiding van de predikanten: slechts 22% van hen heeft college- en seminarie-opleiding, is dus wat wij proponent of candidaat noemen, 29% heeft alleen college, dus voor onze maatstaf 1 jaar theologie met een jaar studium generale, en de rest, 49% heeft geen vakopleiding, hoogstens een MULO-school doorlopen. Dit is heel sterk onder de negerkerken, waar niet meer dan 10% opgeleid is. Het beste is het nog in de Lutherse en Hervormde kerken. Is het dan te verwonderen, dat Amerika geen goede theologie heeft?

Nederland heeft voor ons altijd de reputatie zoveel verschillende kerken te hebben. In Amerika, het is haast overbodig het op te merken, is dit nog erger, aangezien het totaal daar ver over de 200 gaat. Vaak waren triviale verschillen reeds voldoende om tot afscheiding over te gaan, rasproblemen soms ook, maar vaak ook het verschil in achtergrond van de verschillende immigranten, zodat er zowel een Duits Hervormde als een Nederlands Hervormde Kerk is, dat ieder der Scandinavische landen met een Lutherse kerk vertegenwoordigd is, enz. Naar kerkorganisatie kan men drie groepen onderscheiden: Congregationalistisch, d.w.z. autonomie van de plaatselijke gemeente, zoals de Congregationalisten, de Baptisten en enkele kleinere groepen.

Synodaal-presbyteriaans: de Presbyterianen en de Hervormden, ook de meeste Luthersen.

Episcopaals: de Episcopalen (Anglicanen) en de Methodisten, en natuurlijk ook de Katholieken.

De grootste groepen (Amerika kent geen staatskerk, die is na 1783 geheel afgeschaft) zijn de Katholieken, met 20 millioen, dan de Baptisten

10 m., Methodisten 8 m., Lutherse 3, Presbyterianen 2,5, Disciples of Christ 2, Episcopalians 1,3, Holiness-groep 1,2, Congregationalisten 1,1 miljoen leden.

Van de Katholieken wordt een probleem gemaakt: zij zijn vooral in de 19e eeuw door immigratie uit Z. Europa zeer in aantal toegenomen en schijnen in Washington enige macht achter de schermen te hebben. Onder de Protestanten is een algemene vrees voor Rome, die in vroeger jaren uitbarstte in de Ku Klux Klan, en op het ogenblik uitgevochten wordt in een kwestie over subsidie voor Katholieke lagere scholen, waar de Protestanten met hun idee van scheiding van kerk en staat zeer fel tegen zijn. Heel anders dus dan in onze 19e eeuwse schoolstrijd waar Rome en Dordt eensgezind streden.

Een enkele verklaring nog van de bovengenoemde naam Disciples: zoals hun naam eigenlijk al aangeeft willen zij discipelen zijn: staan op een eenvoudige Bijbelse grondslag, alle belijdenissen verwerpend, de Bijbel als enig fundament; zij hadden bij hun stichting in het eind der 18e eeuw het plan om een basis voor vereniging van de bestaande kerken te geven, maar het liep natuurlijk toch weer op een nieuwe groep uit. Zij worden ook wel eenvoudig weg Christian Church genoemd.

Een belangrijk aspect van het Amerikaans Christendom is het zendingsbewustzijn. Onstaan in het eind der 19e eeuw, toen Amerika in de Philipijnen en op Cuba met heidenen in aanraking kwam (reeds was zending gevoerd onder de Indianen, maar met weinig enthousiasme en succes), heeft het dadelijk in de V.S. veel belangstelling in de kerken gewekt. Mogelijk ook wel uit humanitaire overwegingen; de zendingsvelden zijn ook rijk bezaaid met hospitalen en scholen, maar daarnaast een drang tot het verspreiden van het Evangelie. Een groot aantal zendelingen werd uitgezonden, op de colleges werd de Student Volunteer Movement opgericht om studenten als zendelingen uit te sturen, wat inderdaad tot vele aanmeldingen geleid heeft. Dit onder leiding van de uit oecumenische kring welbekende Dr John Mott, die zelfs openlijk sprak over de bekering van de wereld in deze generatie. Helaas verminderde na de eerste wereldoorlog bij de heidenen de belangstelling voor dat Evangelie, waar het blanke ras dan zo vervuld van was, maar wat ze niet verhinderd had op een nogal on-christelijke wijze oorlog te voeren, terwijl het vertrouwen in de Westerse cultuur ook enigszins is gaan tanen. Voorts richtte ook de belangstelling van de jongeren in Amerika zich na die tijd weer op andere dingen, zodat er niet meer die grote belangstelling is van 40 jaar geleden. En de opkomst van het verlangen naar Nationale Kerken in China, India en elders stelt de Amerikaanse zending nu, evenals de Europese voor nieuwe taken, waarbij naar nieuwe methoden zal moeten worden omgezien.

Daarnaast staat het Evangelisatie-werk in eigen land, waarvan de Zondagsschoolbeweging een belangrijk aspect is. Daar wordt een enorme hoeveelheid Bijbelkennis bijgebracht, en de hulpmiddelen ervoor zijn vele. Religious Education is een apart terrein van wetenschap met eigen publicaties, en nieuwe methoden waar Europa zeker iets van kan leren. Op het platteland wordt de Zondagsschool in de vorm van Bijbelkringen voor volwassenen voortgezet, voor de eigenlijke kerkdienst, zodat het hele gezin naar de kerk kan gaan en er voor ieder wat is. Verder is de Zondags-



school in de steden een voorpost voor de zending en evangelisatie. Materiaal ervoor wordt door de kerken zelf of door enkele grote uitgeverijen verschaft aan de hand van een schema, door de International Union of Sunday-Schools ontworpen, waarbij zorg wordt gedragen dat in zeven jaar alle Bijbelse verhalen aan de beurt komen.

Wie over Amerikaans Christendom spreekt en daar niet al te zeer mee sympathiseert, vat het vaak samen in een verachtelijk: Alles Social Gospel. Dit is op het eerste gezicht een wat overhaaste uitspraak, maar toegegeven moet worden dat veel van de energie en belangstelling in de kerken in de laatste halve eeuw naar het terrein van het sociale leven en haar problemen gegaan is. Nu zit er in belangstelling met het sociale leven van de zijde van de kerk op zichzelf geen reden tot protest, maar wij kunnen wel aanmerkingen maken tegen een overdrijven ervan, met verwaarlozen van andere hoofdpunten. Maar ook de opkomst van het Social Gospel is weer uit de achtergrond van het Amerikaanse kerkelijke leven te verklaren. Daar is het Methodisme met zijn nadruk op de liefde Gods voor iedereen, Arminiaans: „Arminianisme on fire”. Daarnaast de sterke zondenprediking, niet alleen individueel meer, maar ook gericht op de sociale toestanden, het resultaat van de industrialisatie van de 19e eeuw. De arbeidersklassen beschuldigen de kerk ervan een agentschap van de rijken te zijn, terwijl de middenstand alle schuld aan de arbeidersbeweging geeft en niet aan het kapitaal. Bij enkelen in de kerk ontwaakt belangstelling voor deze vraag, en men gaat spreken niet alleen over de zonden van het individu, maar ook van de maatschappij. Dit alles dan nog verbonden met het optimisme van het „Wij gaan het Koninkrijk Gods even op aarde bouwen”.

Men gaat alle nadruk leggen op de sociale leringen van Jezus en straks komen de eerste theologen die ze gaan verwerken: Washington Gladden: Applied Christianity, die het koninkrijk Gods zeer sterk als een sociaal ideaal ziet. Na hem Walter Rauschenbusch met zijn Christianity and the Social Crisis, Christianizing the social order, en tenslotte zijn Theology of the Social Gospel.

Tenslotte publiceert de Federal Council of Churches zijn Social Creed in 1908, die meer op een programma van een politieke partij lijkt dan op een belijdenis; zij spreekt over kinder- en vrouwenarbeid, armoede, alcoholisme, bedrijfsbescherming, ziekteverzorging, werktijden en minimumlonen<sup>3)</sup>. Sperry maakt hier terecht de opmerking, dat het sacred wel erg gelijkgesteld wordt met het secular<sup>4)</sup>. Ten dele bestaat dit alles nog, de Social Creed werd in 1932 nog eens herzien, maar na deze oorlog, en ook onder invloed van de theologie van Niebuhr en de zijnen, ook van de nieuwere Europese theologie begint het optimistisch vertrouwen in 's mensen mogelijkheden tot het bouwen van het Gods rijk wel wat te verflauwen.

Toch is dit social gospel niet de enige vorm van belangstelling van de kerk voor het sociale leven, reeds door de gehele traditie loopt een lijn als deze: het vraagstuk der slavernij in de 18e eeuw, wat tot splitsingen in sommige kerken leidde; de strijd door vele kerken gevoerd over de afschaffing van alcohol-gebruik, ook van roken en bioscoopbezoeken, tenslotte de strijd van de zgn. „historic peacechurches” voor het antimilitarisme.

Tenslotte enkele woorden over de theologie in Amerika. En hier komt het mogelijk reeds verwachte, dat Amerika op het gebied van de theologie zeer zwak is. Er zijn maar zeer weinig theologen geweest. Slechts een gestalte komt uit de 18e eeuw naar voren: Jonathan Edwards, die ook in de eerste opwekkingsbeweging van 1740 een belangrijke rol gespeeld heeft. Hij trachtte als theoloog de Calvinistische ideeën wederom tot leven te brengen. Maar daarnaast is er zeer weinig theologische bezinning te vinden. Ik noemde er reeds de verklaring voor: de frontiersituatie; daar was geen tijd voor filosoferen. Geen beschouwende maatschappij. Ook in de Roomse kerk hebben de contemplatieve ordes nooit vaste voet gekregen in Amerika. De centrale tekst voor de Amerikaan is: Jezus trok rond, goed doende. De Amerikaanse theologie is er een die gepredikt moet worden, zegt Bacon <sup>5)</sup> Catechismusprediking kent men alleen in Nederlands Gereformeerde kringen in Amerika, misschien ook bij de zeer conservatieve Lutheranen van de Missouri-synode.

In het algemeen kunnen wij zeggen dat tot 1865 Amerika zuiver orthodox geweest is. Wel was het Unitarisme opgekomen, en daarnaast het Universalisme, maar dat was tot zeer kleine groepen beperkt gebleven. Pas omstreeks die tijd komt er enige verandering. Horace Bushnell is de eerste die de waarde van de revival-theologie aanvalt met zijn boek over Christian Nurture, en ziet de verzoening als zedelijke-invloeds-theorie: het kruis is het voorbeeld van een zedelijk zelf-opofferen. Groot is de verontwaardiging die ontstaat, maar groter wordt ze nog als de evolutie-theorie ingang krijgt: nog in 1925 wordt in de staat Tennessee een onderwijzer veroordeeld, die evolutie in de school geleerd had, wat bij de wet verboden was. De openbare aanklager hield bij die gelegenheid een preek over Joh. 20 : 2: Zij hebben de Heer weggenomen en wij weten niet waar zij Hem gelegd hebben. Toch komen er aanhangers in de theologie, die trachten een en ander te verzoenen, zoals Lyman Abbott: God is niet alleen een grote eerste oorzaak, maar de ene grote oorzaak, uit Wie alle vormen van natuur en leven voortkomen. Naast dit Naturalisme staat het Naturalisme van de wetenschappelijke stroming van Northrop en John Dewey. Daar tegenover het Supranaturalisme van de beide Niebuhrs en van Paul Tillich, beide weer met zeer sterke Europese achtergrond; Tillich was zelf uit Europa afkomstig, Niebuhr, Reinhold zowel als Richard zijn pas de eerste generatie Amerikanen in hun geslacht.

In het algemeen heb ik de indruk dat Niebuhr in Amerika maar weinig begrepen wordt. Hij is voor de oncritische Amerikaan te moeilijk en te weinig actueel. Typerend is wel, dat nu eindelijk pas Brunner's en Barth's werken in vertaling in de V.S. verschijnen, waarbij Brunner meer opgang schijnt te maken dan Barth.

Een van de weinige Amerikanen, die op de theologie vrij grote invloed heeft gehad, al is hij zelf geen theoloog, is William James met zijn Varieties of religious experience, geschreven in een tijd van critiek op de orthodoxie, waarbij hij het hart van de godsdienst plaatst in de ervaring. Dit past zeer goed bij de gangbare ideeën over het individualisme, waar men graag een verslag geeft van eigen verlossing. Dit is ook de reden waarom de godsdienstpsychologie in Amerika verder ontwikkeld is dan in enig ander land.

Een stroming is te belangrijk om er zonder meer aan voorbij te gaan, het zgn. Fundamentalisme. De negentiende eeuw had een zekere invloed



vertoond van het Modernisme, zij het in een zwakkere vorm dan wij het kennen. Ik vond ergens een Amerikaanse definitie voor Modernisme: het gebruik van moderne, wetenschappelijke methoden om de blijvende en centrale waarden van de overgeleverde orthodoxie te vinden, te formuleren en te gebruiken om te voorzien in de noden van de moderne wereld. Dat klinkt ons vrij behoudend en verschillende „orthodoxen” zouden zich hier misschien nog zelfs wel achter kunnen stellen, maar in Amerika is dit voor mensen van het primitieve denken volslagen ketterij. Men begint een veldtocht om dit kwaad te bestrijden, de Fundamentals worden opgesteld, later in een serie boekjes uitgewerkt, onder deze zelfde titel.

De omstreden punten zijn:

1. Onfeilbaarheid en woordelijke inspiratie van de H. Schrift.
2. Maagdelijke geboorte van Christus.
3. Zijn vleeselijke wederopstanding.
4. Verzoening alleen door het vergoten bloed van Christus.
5. Christus' godheid.
6. Opstanding des vleses.
7. Op handen zijnde wederkomst van Christus, welk punt geleid heeft in Adventistische richting, en aanleiding geweest is tot de strijd tussen premillenaristen en amillenaristen: of het duizendjarig rijk voor of na de wederkomst zal aanbreken.

Deze stroming heeft enkele grote Bibelscholen, waar hun gedachten in brede kring verbreid worden, vooral Moody Bible Institute in Chicago, waar men ook een eigen radiozender heeft, en BIOLA, Bible Institute Of Los Angeles, met een wijd en zijd verbreid maandblad The King's Business. Duizenden bezoeken deze Bibelscholen, louter om meer over de Bijbel te leren. Oud-leerlingen keren gewoon als leken in de maatschappij terug, maar stellen al hun vrije tijd beschikbaar voor kerkelijk werk. Al de Evangelistische stromingen en bewegingen, die wij uit Amerika naar Europa zien komen, komen uit deze hoek. En hier is ook het verzet gerezen tegen de Wereldraad en het voorstel gedaan om een eigen congres te houden.

Tenslotte nog een enkel woord over de Oecumenische beweging. Herhaaldelijk zijn er in de historie al pogingen ondernomen om kerken tot eenheid te brengen: Zo besloten de Presbyterianen en Congregationalisten in 1801 om hun werk onder de Westwaarts trekkenden te combineren, wat tenslotte toch echter weer verlopen is. In de laatste jaren zijn enige verenigingen tot stand gekomen: de drie Methodisten-kerken zijn tot 1 kerk geworden, de Evangelicals en de (Duits) Reformed zijn nu verenigd, terwijl in Canada zelfs Presbyterians, Congregationalists en Episcopalians een United Church of Canada vormen, met veel enthousiasme trachtend andere Canadese kerken hierin op te nemen, en een voorbeeld te geven aan de zusterkerken in de V.S. Belangrijk is ook het verschijnsel van de Union, of de Community-church, een interdenominationale parochiekerk, die attestaties van andere kerkgenootschappen accepteert en weer uitgeeft, vaak zonder enig verband met een denominatie. Dit is aan de ene kant een gunstig teken, aan de andere kant huiver ik voor de vaagheid, aangezien men soms zelfs over essentiële punten vrij oppervlakkig heen stapt, de problemen ook niet ziet. Men stelt weinig belang in belijdenissen, maar vertrouwt op de verenigende werking van de H.



Geest. Terecht zegt Keller hiervan: „Die Zukunft wird lehren ob dieses pneumatische Vertrauen sich neben einer theologischen Grundlegung bewähren wird” <sup>6)</sup>. Voor mijn gevoel dreigt dit Amerikanisme ook bij ons door te dringen, als bijv. de basisformule voor Amsterdam 1948 ter sprake komt. Het is Amerikaans om te zeggen, dat het er verder niet toe doet hoe je die formule wenst te interpreteren. Maar dat ligt ons Hollanders niet. Wij zullen moeten afwachten, hoe groot de invloed van het Amerikaanse Christendom zal zijn, ook in Europa en Nederland. De Amerikanen dreigen zichzelf, ook op religieus gebied, in het middelpunt van de wereld te stellen, zoals bleek op de Interseminary Conference, verleden zomer in Oxford, Ohio, gehouden (een pendant van ons V.S.T.F.-congres), waar aan een Indier, een Chinees, een Philippino, een Mexicaan, maar ook aan een Europeaan, een Nederlands student, thans Herv. Predikant, gevraagd werd in hoeverre hun werelddeel of land Amerikaanse zending nodig had. Onze landgenoot heeft daar beleefd een weigerend antwoord op gegeven, maar wij zullen moeten waken voor Amerikaniserende invloed, ook in de kerk.

*Amsterdam.*

L. LAURENSE.

*Litteratuur:*

<sup>1)</sup> A. Keller, Amerikanisches Christentum heute, Zürich, 1943.

<sup>2)</sup> Sherwood Eddy, The Kingdom of God in the American dream, New York, 1941, p. 274.

<sup>3)</sup> Keller, a.a.O., S. 205.

<sup>4)</sup> W. L. Sperry, Religion in America, Cambridge-New York, 1947, p. 146

<sup>5)</sup> L. W. Bacon, An history of American Christianity, New York 1897.

<sup>6)</sup> Keller, a.a.O., S. 305.

*Als algemene geschiedenis:*

W. W. Sweet, The Story of Religion in America, New York-London, 1939

---

## *De kerk en de moderne mens.*

Ik zou het een teken des tijds willen noemen dat wij ons willen bezinnen op het thema „De Kerk en de moderne mens”. Een teken des tijds want het is in onze eeuw inderdaad een vraag geworden hoe de Kerk de moderne mens bereiken kan. Het is niet onze bedoeling een retorische tekening te geven van de inderdaad ontstellende afstand, de kloof mogen we wel zeggen, die ligt tussen de oude en naar men zegt in verschillende opzichten verouderde Kerk en de mens van deze eeuw. Wij willen alleen trachten de redenen van deze verwijdering te tekenen, en enkele vragen die hier opkomen, op te lossen . . . Enkele vragen, want het zal onmogelijk zijn alle vragen die hier liggen op te lossen of zelfs maar te benaderen. Wij staan voor het ontstellende feit dat een wereld van het Evangelie vervreemd is en wij weten van onze verantwoordelijkheid voor deze wereld en wetende van onze verantwoordelijkheid trachten wij het verzet van de wereld te overwinnen, de wereld te winnen niet voor de Kerk ten slotte — want de Kerk kan geen doel in zichzelf zijn — maar voor het Evangelie.

Er zijn tegenwoordig velen die in navolging van Barth menen dat

de Kerk met de verantwoordelijkheid voor de wereld een vreemde, aan haar wezen vreemde, verantwoordelijkheid op zich neemt. Met klem menen wij deze visie te moeten afwijzen. Verantwoordelijkheid voor God sluit verantwoordelijkheid voor de wereld in, niet uit. Naast de taak van het „recte docere” staat zonder onderschikking de taak om te werken in de wereld. Wij mogen de beklemmende vraag hoe de Kerk de wereld bereiken kan niet ontwijken. Wij mogen — wij moeten spreken over een „Roeping der Kerk”. Het wezen der Kerk is verantwoordelijkheid voor God, gehoorzaamheid aan God, maar wij herinneren hier aan de woorden van Kraemer: „Deze gehoorzaamheid is alleen werkelijke gehoorzaamheid als zij in onmiddellijk contact met de *wereld* . . . verwerkelijkt wordt”. (De roeping der Kerk pag. 15). Die Kerk is waarlijk Kerk „die als een . . . eenheid de distantie van wereld en volk, en het volle, verantwoordelijke ingaan op de wereld in zich verenigt”. (pag. 134). Er is een „gehoorzaamheid aan Christus en *daarom* (!!) verantwoordelijkheid voor de wereld”. (pag. 135) . . . Het moet ten minste zo zijn.

Wij zeiden, dat het een klemmende vraag is, die wij niet ontwijken mogen, hoe de Kerk de wereld bereiken kan. Een beklemmende vraag, want wie de vervreemding van het Evangelie gezien heeft, is onrustig geworden, is uit zijn rust weggerukt, want heeft een wereld gezien die met de Kerk geen rekening meer houdt en — wat meer is — die met het Evangelie geen rekening meer houdt en daarom gedoemd is in cynisme te verstikken. Barth is volkomen onwettelijk wanneer hij tracht de nood der wereld te verdoezelen (K.D. 26-27). Het mag dan waar zijn — wij willen het niet ontkennen — dat iedere tijd zijn goddelozen heeft gehad, het mag dan waar zijn dat iedere tijd zich tegen het Evangelie verzet heeft, maar mag het kwalitatieve moment het kwantitatieve moment zo volkomen verdoezelen? Inderdaad, theologisch gezien is er geen wezenlijk verschil tussen onze tijd en vroegere tijden, maar mogen wij, al zijn wij theologen, over het feitelijke verschil heendeinen in onze theologendromen? Ontslaet het feit dat wij theologen zijn ons van de plicht met de feitelijke wereld te rekenen? Statistieken tonen onomwonden dat de vervreemding van het Christendom (van „de Kerk”) groot is en elke dag groter wordt: wanneer de taal der statistieken nog niet duidelijk genoeg is, de taal der verlaten kerkbanken is misschien wel duidelijk genoeg. Statistieken plegen theologen niet zo heel veel te zeggen.

Wij moeten de waarheid erkennen van de woorden van Prof. J. Ellul in een voortreffelijk artikel „Problemen van het Christendom van heden” (Wending 1946-1947 pag. 635vvg.) waar deze zegt: „Dus lijkt het Christendom voor de mensen van onze tijd een kracht die zijn tijd gehad heeft en die alles gegeven heeft wat men er van kan verwachten. Niets nieuws kan het meer geven en dat is waar in zoverre de mensen er niets nieuws meer van verwachten”. (636). Dit is het tragische feit waarvoor wij gesteld zijn: dat de wereld van de Kerk niets nieuws meer verwacht. Het mag dan theologisch waar zijn dat de Kerk is: Kerk des Woords en der Sacramenten, dat de Kerk gegrond is op het Woord en de Sacramenten, het mag dan waar zijn „dat de poorten der hel, de poorten van het heidendom van deze eeuw deze Kerk nimmer zullen overweldigen” omdat deze Kerk „Kerk van Christus is . . . waar het Woord verkondigd en Het Sacrament bediend wordt” (Th. L. Haitjema: „De Kerk als Kruisgetuige” Wending pag.

708 vvg.). Wij zijn ten volle bereid deze theologische dimensie te erkennen: wij zouden moeten vertwijfelen, wanneer wij deze dimensie ontkenden, wij zouden moeten vertwijfelen wanneer het gevecht van de Kerk tegen de machten dezer eeuw afhankelijk zou zijn van onze kleine krachten: nu mogen wij blijde zijn want deze Kerk is gegrond in Christus, is Kerk van Christus „cuius sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur” (Optatus). Maar dit mag de feitelijkheid der Kerk in het heden niet verdoezelen. Inderdaad, het heidendom van deze eeuw zal de Kerk nimmer kunnen overweldigen, maar deze theologische dimensie staat in een dialectische verhouding tot de empirische dimensie: en deze empirische dimensie is bij Haitjema misschien wat te veel op de achtergrond gekomen.

Ieder die in deze vragen leeft — en wie leeft er niet in — kan ik met zeer veel klem aanraden deze artikelen in „Wending” te lezen. Het zijn:

Prof. J. Ellul „Problemen van het Christendom van heden”, Wending 1946-1947 pag. 625.

Prof. Th. L. Haitjema „De Kerk als Kruisgetuige” id. pag. 708.

Ds K. Strijd „Problemen van het Christendom van heden” id. pag. 715.

Het artikel van Ellul en dat van Strijd tonen in al zijn tragische feitelijkheid de empirische dimensie van de Kerk, fel verontrustend, het artikel van Haitjema stelt hier tegenover de theologische dimensie, geruststellend door de veronrusting heen. De houding die we van de Christen mogen verwachten is het dialectische midden tusschen deze twee visies, een evenwicht dat Haitjema zeker niet gevonden heeft, Strijd misschien niet en Ellul misschien wel.

Wij komen tot de vraag naar de redenen van het verzet der wereld tegen het Evangelie. Er zijn hier vele redenen te noemen, en wij zouden tot in het oneindige kunnen redeneren over deze redenen, ze ontledend en in hun verhouding tot elkander berekenend; het lijkt mij dat dit niet de weg is. Wij willen enige van de meest gewichtige redenen trachten te vinden en trachten wegen te wijzen die werkelijk het contact tussen Kerk en wereld kunnen herstellen...

De eerste en meest gewichtige reden schijnt mij te zijn dat het Evangelie in de wereld feitelijk, niet theologisch, aan de Kerk gebonden is en dat de verkondiging der Kerk, het handelen der Kerk, het werk is van mensen, werk met menselijke tekortkomingen: wanneer deze tekortkomingen werkelijk zo klein mogelijk zouden zijn, wanneer de Kerk ijverde deze tekortkomingen zoveel mogelijk op te heffen, dan zou dit — door de genade van God — niet de eerste reden zijn. In feite is dit wel de eerste reden, want de Kerk is zo zelden van zichzelf geschrokken, gegrond als zij zich wist in Christus, in het Woord en de Sacramenten, in de objectiviteit. In feite heeft de Kerk niet of niet genoeg geijverd de onvermijdelijke tekortkomingen tot een minimum te herleiden, anders gezegd: de Kerk is met zichzelf tevreden geweest, nog anders gezegd: de eerste reden van de vervreemding van het Evangelie is *de schuld der Kerk*. Wij kunnen deze schuld der Kerk aesthetisch verdoezelen, maar daarmee is deze schuld niet verwijderd. De Kerk heeft een grote schuld: door haar verleden heeft zij het de mensen van onze tijd onmogelijk gemaakt het



Evangelie te ontmoeten in zijn verlossende kracht, en of dit alleen van haar verleden geldt en niet van haar heden, is nog niet zo zeker: Schilder doet het tegendeel vermoeden en Schilder waarlijk niet alleen . . . Deze schuld der Kerk, of, om het anders te zeggen, dit verraad der Kerk zouden wij met een enigszins versleten term de burgerlijkheid der Kerk kunnen noemen. Wij zouden nu deze burgerlijkheid der Kerk sociologisch in zijn wording en ontwikkeling kunnen ontleden, maar dit zou ons te ver voeren . . . Deze burgerlijkheid der Kerk toont zich in het feit, dat de Kerk het *profetische* woord niet heeft weten te vinden en — wij willen eerlijk zijn — niet heeft willen vinden. Zij heeft zich tevreden — met zichzelf tevreden — in deze wereld ingericht. Zij heeft niet die heilige ontevredenheid gevonden — zij heeft die niet willen vinden — die zich richt tegen de gegeven werkelijkheid. Zij heeft niet het verlossende woord gericht tegen de tekortkomingen van deze werkelijkheid — zij heeft het niet willen doen — zij is te weinig vreemdeling geweest, zij wilde met respect behandeld worden en moest dus de wereld respecteren. Hoe anders was de houding van de Christenen der eerste eeuwen, hoe anders ook de houding van een Calvijn. Calvijn keerde zich tegen de wereld van zijn tijd, tegen het zich ontwikkelende kapitalisme, Calvijn toonde de profetische ontevredenheid over het onrecht van de werkelijkheid van zijn tijd (vgl. R. Tawney: „Religion and the rise of capitalism”) en hetzelfde deden de theologen in het Nederland van de Gouden Eeuw (vgl. E. Beins: „Die Wirtschaftsethik der calvinistischen Kirche der Niederlande 1568-1648”). De Kerk heeft zich echter in de vorige eeuw met de wereld verbonden, heeft zichzelf aan de wereld uitgeleverd, heeft de vreemdheid van haar geheimenis verraden. De theologische manifestatie van dit verraad is de vrijzinnige theologie geweest, de empirische manifestatie de verbondenheid van de Kerk met het kapitalisme. De Kerk heeft, om het scherp te zeggen, in deze verbondenheid met het kapitalisme haar Heer verraden, zij heeft zich aan haar verantwoordelijkheid tegenover haar Heer onttrokken en heeft zelf het gericht in handen genomen. Zij meende te mogen doen wat ze wilde en ze wilde het zichzelf gemakkelijk maken. Zij verschanste zich achter haar confessie tegen Christus en en achter deze verschaning ging zij haar eigen weg, in naam van de christelijke liefde de zelfzucht — het zichzelf zoeken — verketterend en in haar leven deze zelfzucht ten troon verheffend; veilig verschanst tegen haar Heer kon zij haar eigen verlangen naar macht bevredigen. Om concreet te worden: de laatste exponent van deze houding is de christelijke partijpolitiek in het Indonesische conflict, waar men, verschanst achter de leuze van de „Souvereiniteit Gods” — hoe zou God dit niet goedkeuren — zijn eigen zin doorzet. Dat dit niet voor allen geldt moet ik hier onmiddellijk toevoegen maar het is wel opvallend dat de verheerlijking van de souvereiniteit Gods steeds zo wonderwel te verenigen is met het eigen voordeel . . . Interessanter echter is de theologische manifestatie van dit verraad der Kerk. Wij zeiden dat deze theologische manifestatie de vrijzinnige theologie was: om echter volledig te zijn moeten wij hier onmiddellijk aan toevoegen dat ook de rechtzinnige theologie haar Heer verraden heeft, want haar vreemdheid heeft opgegeven. Zij heeft zich met de wetenschap van de vorige eeuw verzoend door haar erkenning van het primaat van de theoretische rede, door God op te nemen in die „res extensa” die zij beschouwend kon naderen als een object van

de theoretische rede. Haar waarheid werd een theoretische waarheid, die zij ontwikkelde met de logische middelen waarmee andere wetenschappen hun waarheden ontwikkelden. Maar de theoretische waarheden van de theologie waren minder indrukwekkend dan de theoretische waarheden van de andere wetenschappen, omdat de praemissen van de theologie, haar bouwstenen voor de autonome rede niet te aanvaarden waren. Haar waarheid werd „weerlegd” door de waarheden die andere wetenschappen inductief ontdekten . . . Had de theologie in deze tijd maar gehoord naar de stem van Kierkegaard, had zij God maar beleefd als Richter over haar werk, had zij God maar niet gemaakt tot een dood geraamte om theoretische waarheden omheen te spinnen, alles zou anders geweest zijn. Maar Kierkegaard werd doodgezwegen, K. die zijn tijd en met een profetische visie de volgende tijd verweten had dat zij een fantastisch aestheticisme pleegde door dit beschouwen van God als object van de theoretische rede, K. die zijn tijd verweten had dat zij een fantastisch spel speelde in het medium van de mogelijkheid, de werkelijkheid van de existentie, van het „staan voor God” vergetende. De Kerk beleefde niet meer dit staan in het gericht van de Levende God, want God leefde niet werkelijk meer. De Kerk leefde niet meer in het dialectische midden tussen gericht en vergeving, zij kende niet meer de „Gewisheit des Glaubens, die in jedem Augenblick die unendliche Dialektik der Ungewisheit in sich hat” (Kierk), maar met zichzelf tevreden wist zij niet meer van het gericht en had geen vergeving meer nodig.

Komen wij tot het heden. Deze dingen verhinderden en verhinderen nog in ontstellende mate het belijden dat Christus is de Heer der Kerk. Wij hebben de schuld der Kerk gezien, wij vragen nu hoe de Kerk deze schuld kan opheffen. Wij herinneren eraan dat de Kerk dit niet door zichzelf kan doen: maar zij kan — en zij moet — door de genade van God weer Kerk worden „in de profetisch-apostolische zin van het woord” (Kraemer: „De roeping der Kerk”). Zij moet weer Kerk worden waarin de mens niet zichzelf zoekt maar in onrust, gedreven door de gehoorzaamheid aan Christus, de weg tot de wereld vindt. Dit kan een frase zijn, het is wellicht in vele gevallen een frase geweest: het is het enige wat wij kunnen zeggen. Het dynamiet van de Bijbel moet de banden waarin wij gebonden zijn, verbreken en de knusse verzekerdheid van onze vroomheid verwoesten, moet ons weer stellen voor het Gericht, moet ons weer leren bidden om de vergeving van onze zonden en de zonden, de schuld der Kerk. Moge dit dynamiet van de Bijbel over ons komen en snel over ons komen, anders kon het wel eens zijn dat wij in onze lege kerken ontdekken dat de „Gewisheit des Glaubens” dat de Kerk in Christus gegrond is en dat het heidendom van deze eeuw haar nimmer zal overweldigen door de „Dialektik der Ungewisheit” als een ontzettend ferment begeleid wordt, kort gezegd: anders zal wellicht de empirische feitelijkheid van de Kerk ons leren te smeken om vergeving. Want de tijd waarin wij leven is een tijd van geestelijke omwenteling; in onze tijd, die een nieuw type mens ontwikkelt zoals eens de Renaissance een nieuw menstype ontwikkelde, in onze tijd wordt wellicht voor eeuwen beslist over het geestelijk gelaat van de wereld. Zal het Evangelie een constitutief element zijn in dit geestelijk gelaat? Goddank hangt het tenslotte niet van ons af: maar alleen ten slotte, en zonder onze daad van gehoorzaamheid zal dit geestelijk gelaat de trekken van het



Evangelie niet vertonen . . . Met klem, en met heel veel klem moeten wij er op wijzen dat het hier om geestelijke vragen gaat, dat het hier gaat om de zin van het leven. De moderne mens staat voor het ontzettende feit van de zinloosheid van zijn leven en vlucht voor deze zinloosheid in de vergetelheid van de lol . . . of van de zelfmoord. De zelfmoord van de mensheid is in onze tijd geen fantastische mogelijkheid maar een zeer tragische mogelijkheid: de zelfmoord van de mens is een even tragische mogelijkheid en — vergissen wij ons niet — een even tragische werkelijkheid: ook de lol is een vorm van zelfmoord. De kreet die uit de kroegen tot ons klinkt — implicite — is de kreet van Rom. 7 : 24: „Wie zal mij *verlossen*”. Door de chaos van onze tijd hijgt het verlangen naar *verlossing*, verlossing van „dit lichaam des doods” kortweg: verlossing van de dood. Het Evangelie wil deze verlossing geven. Dit heeft voor onze verkondiging dit gevolg: onze verkondiging moet streng soteriologisch zijn, moet *heils*verkondiging, verkondiging van de verlossing in Christus zijn: niet meer dan dat. Dit zou ik in de hoofden van allen willen hameren wanneer er een terrein is waar de Kerk geen stelling heeft te nemen dan is dit het louter morele terrein. Want de vragen waarmee wij vechten zijn geen morele vragen meer, maar geestelijke vragen, vragen, waarin de mens in zijn laatste nood voor God staat. De antieke *αἰσχύνη*, het fatum, wordt in onze tijd weer tot een ontzettende, het hele leven verdonkerende werkelijkheid: de dood — wanneer is de dood zo boeiend geweest — werpt zijn schaduw over het leven: het geweten — wanneer heeft het zo fel verwijtend geklonken en wanneer heeft de mens het met zoveel ontzetting vertrappt — versombert alle levensvreugde; de vlucht in de lol is er de manifestatie van. Dit zijn geestelijke vragen, vragen naar verlossing. Wat is het ongelofelijk kleingeestig in deze tijd van geestelijke omwenteling te ijveren tegen gemengd zwemmen en tegen de film: wat is het ongelofelijk kleingeestig wanneer de Kerk in deze laatste vragen van zijn en niet-zijn komt met een stoffige moraal waarvan de tiende editie nog in de vorige eeuw valt. Is het een wonder dat vele mensen zich van deze Kerk afwenden? Het is een wonder van de H. Geest dat er nog mensen zijn die zich niet van deze Kerk afwenden. De Kerk kan dus niet tevreden zijn met een goedbedoelde ethische paraenese, met stellig goedbedoelde vaderlijke vermaningen. De Kerk moet ook haar verbond van de vorige eeuw met het ethisch idealisme en met het metaphysisch idealisme opgeven: de oude vrijzinnige theologie is gegrond op een anthropologie die in wezen idealistisch is en voldoet niet aan het verlangen naar verlossing dat door onze tijd hijgt, nog afgezien van het feit dat zij onbijbels is. Het ligt in de gang der geschiedenis dat deze vrijzinnige theologie werkelijk verdwijnt, het is een zegen voor de Kerk — en voor de wereld — dat deze vrijzinnige theologie, die in wezen anthropologie met een theologisch tintje was, verdwijnt. De theologie van Van Lunzen hoort in de vorige eeuw thuis. Tegenover de mens, die tegen de muur staat, die aan zichzelf vertwijfelt, die aan de zin van zijn leven vertwijfelt, past alleen het getuigenis van de *verlossing* in Christus. Zou het niet een ironische wreedheid zijn deze mens te spreken over de „Emporentwicklung” van zijn „Selbstbewusstsein” (Schleiermacher) waar hij het evenwicht van zijn zelfbewustzijn in de angst voor de dood verloren heeft? Dit wil ik met zeer veel klem in uw midden leggen: de vraag naar het recht van een vrijzinnige theologie in de



trant van Schleiermacher. Met even veel klem wil ik in uw midden leggen: de vraag naar het recht van een stoffige, versleten moraal die niet weet van de christelijke vrijheid. De enige weg die voor de Kerk openstaat is de weg van het getuigenis van Christus de Verlosser, gehoorzaamend aan haar roeping, het licht der wereld te zijn. Dan moeten wij, theologen, echter ook deze wereld kennen, de geestelijke vertwijfeling van deze mens kennen, concreet: dan moeten wij niet alleen vijf dikke delen Barth lezen — ook dit is op zijn tijd nuttig — maar ook en vooral Dostojewsky, Nietzsche, Heidegger. Kent ge „Schuld en Boete”? Het Evangelie bereikt de moordenaar Raskolnikov: zo kan het de moderne mens bereiken, die „in potentia” moordenaar is, omdat hij aan zichzelf vertwijfelt.

Dit over de eerste reden van de vervreemding van het Evangelie. Het is de meest gewichtige reden: en wanneer deze reden door de genade van God en door onze gehoorzaamheid op de roeping in de vergeving van zonden, verwijderd wordt, is er een grote kans voor de Kerk: maar zij moet dan eerst weer haar profetisch-apostolisch karakter herwinnen, haar taak verstaan en in gehoorzaamheid aanvaarden, zij moet dan eerst weer christelijke Kerk, Kerk van Christus worden. Zij is bezig dit weer te worden. Zij is bezig zich los te werken uit de omklemming van de wereld. Wij wachten af hoe het zich verder zal ontwikkelen, maar wij mogen niet toekijken bij deze ontwikkeling, wij moeten zelf in gehoorzaamheid onze taak aanvaarden, biddende dat God door onze kleine krachten wil werken met het wonder van Zijn Heiligen Geest, wat weer geen theologenfrase mag zijn.

De schuld der Kerk was de eerste reden van de vervreemding van het Evangelie. De tweede reden is: *de schuld van den mens*. Want het is niet zo dat de mens alleen van het Evangelie verwijderd is door de schuld van de Kerk: hij heeft het ook zelf gewild, hij heeft niet willen weten van gehoorzaamheid en werkelijke vrijheid, hij wilde de vrijheid van het „zichzelf zijn”, hij heeft niet afhankelijk willen zijn, maar wilde in vrijheid — die het Evangelie als onvrijheid ontmaskert — zichzelf verwerkelijken. Wij staan tegenover den mens van de Renaissance, die door de Verlichting nog verder gegaan is in zijn gegrond zijn in de autonomie. De mens aan wie in het heden het Evangelie verkondigd wordt is de *autonome* mens. De autonome mens is de mens van de Renaissance: de Middeleeuwen zijn een echte autoriteitscultuur, geleid door Rome. De Renaissance stelt tegenover deze autoriteitscultuur de autonome, autarkische mens van het antieke denken. Voorlopig echter wordt deze autonomie nog in evenwicht gehouden door de zeer geringe ontwikkeling en door de Reformatie, die zich onmiddellijk na de afwijzing van de autoriteit van Rome een andere autoriteit toegewezen zag in het Woord. Het is ten slotte de Verlichting waar de mens zichzelf in zijn autonome vrijheid ontdekt: eerst de Verlichting is met de woorden van Kant „Der Austritt des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit”. Sedert de Verlichting heeft de „geest der eeuw” zich zeer agressief gericht tegen de Kerk, ontwikkelde een „redelijke religie” — of helemaal geen religie — en toonde de redelijke onmogelijkheid van wat het Christendom als de waarheid verkondigde. Met deze mens, die op redelijke gronden de waarheid van het Christendom ontkent, heeft de verkondiging van het Evangelie te maken, deze mens verzet zich tegen het Christendom omdat het voor de toetssteen van de

rede tekort komt en omdat het de mogelijkheid van de autonome rede ontkent.

Dit zijn in enkele korte woorden de feiten waar de Evangelieverkondiging in het heden voor staat. Intussen zijn de dingen zich aan het wijzigen. Wij wezen er op dat de tekening van den mens die wij in het eerste gedeelte gaven een tekening van de implicite werkelijkheid van den mens is: er zijn echter tekenen die er op wijzen dat deze implicite werkelijkheid expliciet begint te worden. De collectieve staat is te interpreteren als een vlucht van den mens voor zijn autonome vrijheid: wat wij beleefd hebben in de achter ons liggende jaren wordt door velen gevoeld als de laatste gevolgtrekking van het principe van de autonome vrijheid. „Het is heel begrijpelijk, wat de geschiedenis laat zien: dat de verering van het hoogmenselijke toch ten slotte in haar tegendeel verkeert en het benedemenselijke vrije loop krijgt” (F. H. L. in „De Hervormde Kerk” 25 Oct. 1947). De laatste gevolgtrekking van het principe van de autonome vrijheid is de demonie van de autonome, geen norm erkennende of zichzelf tot norm verheffende staat. Het verschijnsel dat de staat doel in zichzelf is, anders gezegd de vergoddelijking van de staat is het gevolg van het principe van den autonomen mens, die zijn mandaat aan de staat overdraagt. Daardoor is het geloof in de autonomie zeer geschokt en de vrees voor de demonische macht van de zichzelf tot norm verheffende mens (staat) waart over de wereld. De mens vlucht voor zichzelf in de staat en vindt in de staat zichzelf verhevigd terug en vlucht voor de staat in de zinloosheid van de lol of de makkende ontevredenheid met het hele leven . . . Even geschokt als het geloof in de autonomie is het geloof in de rede. Meer en meer doet het onredelijke en tegenredelijke zich gelden, niet alleen in de mystiek van de leuze „Blut und Boden” (die zich in ons land verhult in het herleven van folklore, oude volksdansen enz.) maar overal woekeren deze onredelijke elementen op. Onze tijd is een zeer geschikte tijd voor theosophie, spiritisme e.d. het geloof in de ontwikkeling is verdwenen, wij beleven „Das Ende der humanistischen Illusion” met de titel van een interessant boekje van Forsthoff. Wij kunnen in het denken sedert de Verlichting twee lijnen onderscheiden. De ene lijn stelt de autonome rede en heeft de vorige eeuw en het begin van deze eeuw geregeerd, de andere lijn loopt over de Romantiek, verder over Nietzsche tot Heidegger, is in de vorige eeuw een zijlijn en is in onze eeuw met elementair geweld naar voren gekomen toen de demonie van onze tijd de humanistische illusie van de vorige eeuw ontmaskerde. Met beide lijnen hebben wij in onze tijd te rekenen, maar de laatste lijkt mij in de toekomst de gevaarlijkste te zijn . . . Weer moeten wij zeggen: dit alles is meer impliciet dan expliciet en wij hebben bij de verkondiging te rekenen met het verzet van de autonome rede.

Daarom worden wij toch nog getrokken in het conflict tussen Barth en Brunner over de „eristische theologie”. Gelijk bekend heeft Brunner deze eristische theologie verdedigd in een artikel „Die andere Aufgabe der Theologie” (Zwischen den Zeiten 1929 pag. 255-276), en heeft Barth in zijn „Kirchliche Dogmatik” I<sup>1</sup> pag. 25-30 zich fel tegen deze eristische theologie gekeerd. Wij willen in enkele woorden de meningen van beiden tegenover elkander stellen, moeten echter beginnen met te wijzen op een fout in het artikel van Brunner waardoor hij zijn eigen stelling zeer ver-



zwakt heeft en Barth de mogelijkheid gegeven heeft zijn eristische theologie af te wijzen, zonder eigenlijk deze eristische theologie op zijn waarheid en waarde te toetsen. De fout van Brunner in dit artikel is dat hij telkens weer handelt over het *contactpunt* en dit contactpunt telkens vergroot tot een *contactvlak*. Verschillenden hebben waarschijnlijk wel het geschriftje „Nein” van Barth gelezen en weten dan hoe Barth over dit contactpunt denkt: naar mijn mening terecht wijst hij de vulling die Brunner aan het contactpunt geeft, af. Wij zullen hier het interessante artikel van Brunner „Die Frage nach dem Anknüpfungspunkt als Problem der Theologie” (Zw. d. Z. 1932 pag. 505-532) laten rusten, herinneren er echter aan dat het voor het verstaan van de vraag naar het contactpunt gelezen moet worden. Wij beperken ons thans tot het eerste artikel. Hier wordt het zo voorgesteld dat de rede van elken mens een naar het goddelijke Gij verlangende rede is (257) dat in elken mens de vraag naar God leeft en dan zegt B. dat „alles von Gott Wissen des Menschen zugleich als ein Nichtwissen, mindestens als ein Nichtrechtwissen erscheint” (262). Was het bij een „Nichtwissen” gebleven, dan zouden wij nog met B. kunnen onderhandelen (al zouden wij ons aan het „zugleich” stoten) nu echter het „Nichtwissen” tot een „Nichtrechtwissen” wordt, nu moeten wij ons van hem verwijderen: hier is B. in principe bij Rome terecht gekomen, al zegt hij zelf dat dit weten „darum(?) untauglich ist als „theologia naturalis” der christlichen Theologie zum Fundamente zu dienen” (262). Een dergelijke misleidende wending als dit „daarom” had B. beter kunnen vermijden . . . Dezelfde gedachte van een ontologische mogelijkheid waarvan het Evangelie de verwerkelijking geeft, ligt in de stelling, dat „die Anthropologie . . . der gemeinsame Boden des Glaubens und des Nicht-glaubens ist” (260). En wat te denken van de stelling, dat zonder de vraag naar God geen verlossing mogelijk is, dat God den mens dan niet bereiken kan? Waar ligt hier het verschil met het „gratia non tollit sed perficit naturam”?

Terecht heeft Barth deze visie op het contactpunt afgewezen. Heinrich Barth verwijt Brunner: „Dasz der theologische Ansatz in einer Bestimmtheit des Menschen stattfindet . . . ist im Grunde ein Stück Liberalismus. Man hätte meinen können, das Unternehmen vom gläubigen Menschen . . . abgesehen von Gott zu reden, hätte sich als undurchführbar erwiesen”. En niet minder kritisch is Barth zelf: hoe zouden wij naar de anthropologische mogelijkheid van het verstaan van de openbaring kunnen vragen alsof de openbaring verwerkelijking van een anthropologische mogelijkheid was! Openbaring is een goddelijke mogelijkheid, geen in ons mens-zijn ingesloten mogelijkheid! Wij erkennen dat Barth hier gelijk heeft. Het is echter verkeerd, met de ontkenning van deze visie op het contactpunt onmiddellijk het recht van een eristische theologie te ontkennen: want deze eristische theologie van Brunner is ook mogelijk zonder deze visie op het contactpunt. Met klem verdedigen wij tegenover Barth het recht van een eristische theologie.

Wij tekenden den mens als de mens in de vrijheid van zijn autonome rede en zo heeft de eristische theologie volgens Brunner deze taak: het axioma, dat de rede de laatste instantie zou zijn die over waarheid en onwaarheid beslist (257) dus het geloof in de autonomie van de rede te vernietigen. Barth wil deze taak van de eristische theologie ontkennen en daardoor het recht van deze theologie ontkennen. De theologie heeft



alleen deze taak: de verkondiging te meten aan het zijn der kerk, aan Christus. En wanneer deze theologie dan ook nog apologetisch of „eristisch” wordt dan is dat wel leuk maar toch eigenlijk niet van zo heel veel betekenis: zij heeft alleen met de verantwoordelijkheid van haar verkondiging voor God te maken. Voorzover zij nog apologetisch of „eristisch” wordt — zonder zichzelf dit tot taak te stellen — moet deze apologetiek of eristiek „Ereignis” zijn. „Was der Unglaube vom Glauben erwartet, ist schlechterdings das eine: dasz er Ereignis sei. Es steht nicht in unserer Hand, dieses Ereignis herbeizuführen. In „Auseinandersetzung” mit dem Unglauben ist der Glaube aber sicher nicht Ereignis” (K.D. 29). De grote fout van Barth, op grond waarvan hij tot de ontkenning van het recht van de eristische theologie kan komen is zijn vooronderstelling: „Was der Unglaube vom Glauben erwartet . . .” alsof het ongeloof van het geloof verwachtingen had. Hier heeft Ellul in het genoemde artikel de zaken zuiverder gezien: „Niets nieuws kan (het Christendom) meer geven en dat is waar in zoverre de mensen er niets meer van verwachten” (636). Zou het zo zijn dat het ongeloof nog iets van het geloof verwachtte dan zouden we het recht van een eristische theologie in twijfel moeten trekken. Nu niet: de eristische theologie heeft tot taak den mens met de woorden van K. Heim te „entsichern” zijn zekerheden te ontnemen, opdat hij, staande in de laatste onzekerheid, waarin de vraag naar de zin van zijn zijn voor hem opdoemt, bereid zal zijn te horen naar het Evangelie. Zolang hij zijn zekerheden heeft verwacht hij niets van het Evangelie: alleen in de onzekerheid van de dood geeft hij zich gewonnen.

Het is een schoon woord van Luther: „Also ist's beschlossen, dasz dem wort Gottis . . . keyn schütz herr mag geben worden denn Gott selber. Es ist seyn wort, darumb wie ers on menschen verdienst und rad lesst ausgehen, also will ers auch on menschen hülff . . . selbs vertheydigen”. Een schoon woord, dat echter geen weerlegging van het recht der eristische theologie inhoudt. Want de eristische theologie heeft helemaal niet de pretentie als „schütz herr” van het Woord Gods op te treden. Wij erkennen dus tegenover Barth het recht van een eristische theologie . . . Nog een opmerking: Brunner zegt dat het tot het wezen van de eristische theologie hoort dat zij „weltlicher” is dan de dogmatische theologie: de eristicus moet de taal van de wereld en van zijn tijd kennen. Laten wij er voor zorgen dat wij deze taal leren verstaan: geen eremietenbestaan op een kamer met Barth en Bavinck maakt ons tot theologen, misschien doen Heidegger en Sartre het wel.

---

## De gevallen mens.

In dogmatiek is de gang van den gevallen mens naar het heil in een eenvoudig schema samen te vatten: zondebesef uit kennis der wet, rechtvaardigmaking door den kruisdood des Verlossers, heiligmaking, welke de goede werken als vruchten der verlossing mogelijk maakt. Korter en kernachtiger: ellende, verlossing en dankbaarheid, naar de woorden van den Heidelberger. Niemand zal kunnen zeggen, dat in de theologie en de kerkelijke verkondiging het bovengenoemde schema op simplistische

wijze is gehanteerd. Door de eeuwen heen is hier onder steeds nieuwe aspecten met de fijnste en meest subtiële onderscheidingen geanalyseerd. Maar al is ook de beschrijving van de heiliging en het nieuwe leven des Christens zeker tot haar recht gekomen: van deze beide is bitter weinig gerealiseerd, zulks in tegenstelling met de vrome doorleving van ellende en verlossing. Hier ligt een van de zwakste en gevoeligste plekken van het Christendom, mikpunt van hoon en spot, gemakkelijke prooi van bestrijding.

Maken wij ons even los van het genoemde schema en kiezen wij een ander uitgangspunt: het Koninkrijk Gods. Wederom: niemand zal kunnen zeggen, dat dit thema der theologie verwaarloosd is. Centraal gesteld betekent het (bij volledige handhaving van het eschaton) dynamische verandering van al het bestaande. Hier ligt voor de Christenen de vermaning de aarde trouw te blijven. Hier vindt men de impuls, het ethos, dat in de woorden: gerechtigheid en barmhartigheid het best kan worden uitgedrukt. Hier ligt ook de mogelijkheid tot de verwerkelijking van een waarachtig socialisme en radicaal pacifisme. Geloof in het Koninkrijk Gods behoort krachten los te maken, die in het huidige tijdsbestek, helaas, latent blijven.

Een derde uitgangspunt: de Bergrede. Hier wreekt zich, bij een alweer onafzienbare litteratuur, een dikwerf foute interpretatie. De eisen zijn zwaar doch uitvoerbaar. Echter alleen voor den discipel. Uit de Bergrede een sociale ethiek te willen afleiden is onmogelijk. De Bergrede doelt niet op de wereld, maar op de leerlingen van Hem, Die de hoogste autoriteit bezit en is. De vervulling der eisen veronderstelt een discipelschap, waarin de rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn opgenomen. Wie dat volbrengt is een teken in een wereld, die naar dit teken snakt. Wij behoeven het discipelschap niet te beperken tot den tijd van des Heren omwandeling op aarde; wij moeten het uitbreiden tot dat pneumatisch discipelschap, waarvan Paulus de grote vertegenwoordiger is en dat het Christusleven in een mens op indrukwekkende wijze tot uitdrukking brengt. Van dit discipelschap is, wederom helaas, bitter weinig te bespeuren.

Bij de heiliging denken wij aan Gal. 5 : 22, bij het Koninkrijk Gods aan Rom. 14 : 17 en bij de Bergrede aan Mt. 5 : 16. Wie de dodelijke ernst van deze teksten op zich laat inwerken, beseft, dat hier niet alleen een nieuwe kennis der wet, die tot een dieper zondebesef voert, wordt geleerd, maar dat, meer constaterend dan imperatief, het nieuwe leven van den Christen als een vanzelfsprekendheid wordt geschetst.

Eenvoudig gezegd ligt het nu zo: de moderne mens, geïnteresseerd bij al wat zich in den Christen afspeelt en voltrekt, beoordeelt toch voornamelijk naar de vruchten, die bij de bekering passen. Hij wikt en weegt en komt tot de conclusie: te licht. Maar ook het oordeel van den Christen over den mensch, die zich buiten het Evangelie stelt, is volstrekt. Hij spreekt van den mens, die nog in zijne zonden is. Deze mens is dus object van een zendingsdrift, welke wat verloren is tracht te behouden.

In de uitwendige zending heeft men begrepen, dat aan de verkondiging van het Evangelie aan ons wezensvreemde volkeren een nauwkeurig onderzoek van den eigen aard van het zendingsobject moet vooraf gaan. Ditzelfde geldt, mutatis mutandis, voor een vorm van inwendige zending, van de kerk uitgaande en bekend onder den naam: arbeid onder buiten-

kerkelijken. Bij het volgende denken wij niet aan de arbeidersmassa's in de grote steden, noch aan die groepen van de plattelandsbevolking, welke van de Kerk vervreemd zijn, maar in het bijzonder aan de intellectuelen, aan de moderne cultuurmensen.

De Kerk heeft te maken met een ontkerstende wereld. De situatie is thans zo, dat enerzijds een voor het kerkvolk nog wel aannemelijke en verstaanbare prediking wordt gehouden, maar dat anderzijds de niet meer kerkelijke, maar daarom nog niet heidense moderne mens, de eenvoudigste woorden van deze geheimtaal niet meer verstaat. Dezen mens, zal eerst duidelijk moeten worden gemaakt, dat zijn leven een leven tot den dood, een doemwaardig leven is. Maar dit oordeel kan pas uitgesproken worden na een analyse van dit leven.

Dostojewsky geeft hiervan een voorbeeld in *De Demonen*. De oude Stepan Trofimowitsj Werchowensky is een liberaal. Met een lichte, humoristische toets is zijn karakter getekend en getypeerd. Hij is argeloos en goedmoedig; hij laat zich gebruiken om de zonden van anderen te dekken. Maar hij is de vader van een onmens, Pjotr Stepanowitsj, aanvoerder van een bende nihilisten, die in den satanischen Stawrogin (de zwarte ster in den donkeren nacht) het idool vindt. De bende wordt gegrepen; alleen Pjotr ontkomt naar het buitenland. Moraal: het Westerse liberalisme baart het nihilisme. Dit vindt in Rusland een voedingsbodem, kan tijdelijk worden neergeslagen, maar het woekert in het Westen verder en zal van daar uit gif en onheil over de wereld verspreiden. Dostojewsky laat dus de beschrijving aan het schema voorafgaan.

Zo is een eerste vereiste, dat wij ons verdiepen in de mentaliteit van den modernene mens om daarna aan te tonen (zo dit mogelijk is) dat buiten Jezus Christus in wezen en in feite zondig en aan den dood vervallen leven gevonden wordt. Een zeer grote moeilijkheid ligt al dadelijk in de verburgerlijking van de Kerk. Touws waarschuwend boekje over de burgerlijkheid der Kerk doet daaraan niets af: de remedie is hier ontoereikend voor de kwaal. Van de voormannen van het Réveil tot de Jonkers toe blijven wij in de wereld der burgers. Gmelins wrange en speelse *Natuurlijke Historie van den Burger* geldt den meesten Christenen evenzeer als den niet-Christenen. Van in-zich-zelf-rustende eindigheid (Tillich) heeft de Christen in theorie een afkeer. In de praktijk ontkomt hij niet aan dit euvel. De Kerk bestaat bij de gratie van de kleine luiden, wier levensstijl, (Zondagsheiliging, tafelgebed en bijbellezing meegeteld) meer aan de kant van het algemeen-burgerlijke dan het echt-Christelijke staat.

Moet men er zich over verwonderen, dat de van het Christendom geëmancipeerde burger zich in gemoede afvraagt, waarin zijn, gevallen, leven nu verschilt van dat van den door en voor God gerechtvaardigden en geheiligden Christen? En ook: moet men er zich over verwonderen, dat burgerlijke of onburgerlijke intellectuelen, extravagante dromers en aestheten op het kerkelijk appèl ontbreken?

De moderne mens, verburgerlijkt of niet, heeft een eigen levensstijl en levensinhoud, dien hij waarde toekent en niet licht voor iets anders of beters geeft. In ieder geval moet hij van het betere overtuigd zijn, vóór en aler hij dit au sérieux neemt. Moderne schrijvers hebben dikwerf een nobele, buitenchristelijke menselijkheid tegenover een bedenkelijke en



verwerpelijke Christelijke levenshouding gesteld. Dit dan niet in den trant van Sinclair Lewis' Elmer Gantry, waarin een uitzonderingsgeval als caricatuur wordt getekend en het Christendom in een vals licht komt te staan, maar wel zo, dat naast het verwerpelijke en geijkte, ook het verhevene, uitzonderlijke christelijke type tot zijn recht komt. Verduidelijken wij dit met enkele voorbeelden.

De Patriciër, uit het gelijknamige boek van John Galsworthy, geeft de vrouw, die hij liefheeft (niet wettig gescheiden van een benepen geestelijke) op, terwille van zijn conservatieve beginselen, waaraan hij door afkomst en omgeving gebonden is. Ook de kerk is van betekenis voor dezen jongen edelman, maar slechts als conserverend instituut. Zijn familieleden beseffen dit: met een lichte spot stellen zij zich boven de kerk, die een louter pragmatische betekenis heeft. Op deze wijze is het kerkelijk-christelijke door het unamisme van een bepaalde groep gerelativeerd en in wezen van alle waarde ontdaan. De schuld van de kerk en de Christenen ligt hierin, dat zij zich al te gemakkelijk tot deze usurpatie hebben geleend.

In *The Country House* van denzelfden schrijver stort zich een jonge Engelsman in een avontuur. Een schandaal dreigt. De vader tracht bars, goedmoedig te dwingen, een oom wil, idealistisch-libertijns, helpen te verwerkkelijken, maar de dorpspredikant spreekt het anathema uit en provoceert een schandaal. Deze dienaar der kerk is een geboorneerde farizeër, een domme bruid, die wel zeer sterk en ongunstig afsteekt tegen de moeder van den held, aan wier tact, liefde en eenvoudige menselijkheid de oplossing van het dilemma is te danken en tegen den vriend-advocaat, een fijne, nobele figuur, die, onder het devies: „moderation in all things” beseft, dat het menschenleven slechts dan tot ontplooiing komt, als het maat weet te houden en, in een stoisch-harmonisch evenwicht, uitersten vermijdt.

In deze rustige en klare roman legt het christelijke levenstype het af tegen het niet-christelijke, terwijl van vertekening of eenzijdigheid geen sprake is. Maar Galsworthy weet ook van andere mogelijkheden. In *The Saints Progress* zijn op een avond een aantal mensen in gesprek bijeen. Het thema is het universum. Plaats der handeling: een Londense pastorie. Tijd: 1917, eerste wereldoorlog. De militaire arts, George Laird, schoonzoon van den predikant, vindt deze wereld zonder enige betekenis: zij wordt weer tot de nevelvlek, waaraan zij haar ontstaan te danken heeft. Zijn vrouw is van mening, dat het heelal slechts bestaat in 's mensen geest. De Belgische réfugié, Lavendie, verdedigt de stelling, dat geest en stof één zijn en dat het universum, als een eeuwig kunstenaar, zichzelf, aanvloeiend en wegebbend, ontvouwt. De oorlogsinvalides, Captain Fort, identificeert het heelal met een immerdurend gevecht, dat de schepselen niet mogen ontwijken. Doodgaan is een nederlaag. Willen winnen, een nederlaag ontgaan, houdt in, dat mensen zichzelf trachten te vereeuwigen. Alleen de predikant, Edward Pierson, houdt vast aan de wereld als „Gods hobby”. Hij is „a most perfect Saint”; hij kent de zelfvergeten liefde, de onuitsprekelijke mildheid, die hem boven de anderen doet uitsteken.

De schrijver tracht ons te doen zien, dat ieder van deze mensen als drijvende kracht in eigen leven datgene kent, wat hij uit zijn of haar levensvisie postuleert. George Laird wijdt zich aan de zieken. In de trant van Spengler dient hij het leven, waarin hij niet gelooft, daarbij trouw

terzijde gestaan door zijn vrouw, die haar eigen scepsis negeert. Lavendie, zijn leed dapper dragend, vermeerdert de schoonheid van het universum. Captain Fort, avonturier, vecht zich door het leven heen. De „Saint” voelt zich te midden van deze figuren eenzaam als de dwaze ridder van een agapè, die in het geloof geboden is.

Intellectualistisch-materialisme, scepticisme, aesthetisch psychisch-monisme en dynamisch vitalisme worden hier geconfronteerd met het geloof. Nu is dit laatste zo naief en zo onvolgroeid, dogmatisch zo zwak, dat het als illusoir, met een handbeweging door de anderen terzijde wordt gesteld. Als dogmaticus loopt Pierson op de levens- en wereldbeschouwing zijner verwanten en vrienden te pletter. Toch brengt hij hen, als venerabele gestalten en als teken van de christelijke liefde, tot een zekere onrust.

Zolang de Christenen leven op een beneden-christelijk en beneden-menselijk niveau blijven bekering en wedergeboorte, rechtvaardigmaking en heiligmaking, woorden, waarvoor de gevallen mens zijn zorgvuldig opgebouwd, voor hemzelf zinvol, zij het naar Christelijken maatstaf onverlost leven niet wenst op te geven. Maar zodra het nieuwe leven van den Christen aan den dag treedt, zij het ook met een zeer zwakke dogmatische achtergrond, wordt het anders. Dan laat dit teken van een andere wereld, van den Heilige, Die het heil schenkt, ook buiten het geloof levende mensen niet met rust.

Hugh Walpole leert ons dit in een aantal zijner werken. Hij schildert kerkelijk, doorsnee-burgerlijk en demonisch leven (dit laatste in den Socratischen zin van het woord). In *The Cathedral* worden wij verplaatst in het leven van de dienaren der kerk in een klein Engels stadje. Intriganten, geleerden, fanatici, wereldlingen, aan de kerk en het leven gestorvenen, trekken aan ons voorbij. Het conflict Brandon-Ronder is de kern van het boek. Archdeacon Brandon heeft zijn hart aan de kathedraal verpand. Hij is een kortzichtige, vitale kerkvorst in spe; van genuïn christelijk leven is bij hem weinig te bespeuren. Canon Ronder is een uiterst gevaarlijke, laffe intrigant, een duivel in een soortgelijke vermomming als Dostojewsky's dikke koopmansvrouw. Ronder zet de val voor Brandon uit. Hij haat den archdeacon niet, maar het strookt met zijn plannen dezen te elimineren. Tegen het einde zoekt Brandon uitredding bij den ouden bisschop. Dit is een uitzonderlijke figuur, die, puur en verstild, alleen nog maar van Gods liefde weet te spreken. Dezelfde structuur als bij Edward Pierson treft ons hier. De geloofsgrond ontbreekt. Golgotha, Godsrijk en Bergrede worden niet genoemd. Wij missen het Heilige en het Oordeel. Daarom is deze liefde niet polair. Maar wèl is zij het laatste geschenk in een moeizaam geleefd leven, aan het aardse ontstegen.

De oude bisschop is niet in staat het duivelswerk in zakformaat van Ronder te keren. Toch mag de invloed van zijn gestalte niet te laag worden aangeslagen. Hier is een heiliging, die bij anderen het verlangen naar het ware leven kan oproepen, al ontbreekt het bezielende ethos.

De kathedraal heeft een leven in-zichzelve. Zij is groter, dan die haar dienen. Dronkaards, verlopen artiesten, woekeraars speuren de macht, die van haar uitgaat. Zij verachten de „deans, canons en archdeacons”, die vergeefs den schijn ener in wezen valse glorie van geestelijk leven trachten vast te houden.

Door heel het oeuvre van dezen romancier komen wij de kerk in hare vertegenwoordigers tegen. Walpole bezondigt zich niet aan caricaturisme. Toch valt bij een opsomming het resultaat niet mee. Wij zien een in sectarischen waan bevangene (*The Captives*), een door philanthropie bezeten huisprelaat van een hertog (*Wintersmoon*), een goedige „sportsman”, die zijn preken aan de beste prekenbundels van anderen ontleent (*Blind Mans House*). Maar ook het sublieme ontbreekt niet. Uncle Matthew, in Captain Nicholas, is de stichter van een soort Bond zonder Naam, een mystiek Christus-gelovige, verstild, offerbereid, doch, door het boven gesignaleerde manko, niet in staat zijn tegenstander, den duivel Nicholas, uit te bannen. Exorcisme vraagt meer.

Walpole groepeerde zijn figuren naar Lucka's schema: midden- en grensmensen en voegt daar enkele moderne heiligen aan toe. Een mild licht valt over de middenmensen, al zijn zij ongelovig, onbekeerd, ongeheiligd. Zij leven het gewone leven. Boven hen uit rijzen en voor hen uit gaan de grensmensen: gedreven door felle driften, gehoorzaam aan een geheimzinnige stem, verlokkt door oneindige verten, verteerd door een brandend vuur. De *amor fati* beheerst hunne levens. Hun existentie verheft zich soms tot een grandeur en noblesse, die wij niet zo gemakkelijk als behorend tot de staat van gevallen zijn kunnen denigreren. Wel kan de demonie omslaan tot satanie. Wij zagen reeds, dat de door Walpole getekende heiligen tegen deze satanie weinig vermogen. Deze moderne duivels (zo bv. de woekeraar in het tweede deel van *The Cathedral*) gaan aan zichzelf te gronde, of worden door een middenmens, in wien ongekende krachten losgemaakt worden, verdreven (Captain Nicholas).

Het is dus niet zo eenvoudig het leven van den gevallen mens op simplistische wijze onder een schematisch hoofd samen te vatten. In zijn *Prelude to Adventure* tekent Walpole den jongen dromer, Henry Trenchard, een middenmens, met een vermoeden van de „Grenzen der Seele”. Hij is verlegen, tot het ridicule toe, romantisch, met een onbezwijkelijke trouw aan zijn vrienden, een nimmer aflatende bewondering voor zijn helden, een schragende liefde voor zijn zuster en een devote eerbied voor al wat zuiver en verheven is. Eén die zich door de verrukkelijke schoonheid van het mistige Londen en de geheimzinnige sprake van een vergeeld perkament laat verzadigen en verzaligen.

Peter Westcott uit *Fortitude* is een grensmens, die na afgrijsselijke kinderjaren bij een sadistisch-perversen vader en na een harde jeugd, eenzame jaren in Londen moet doorbrengen. Hij raakt hier schuldeloos verstrikt in een gevaarlijk staatscomplot. Eindelijk rijst zijn ster. Maar een Jobeide wacht hem: zijn vrouw verlaat hem, zijn kind sterft, zijn boeken worden niet meer gelezen. Dan volgt het geweldige gesprek met de machten van de orkaan en de zee, als van een tweede King Lear, waaruit hem een kracht gewordt, die bovenmenselijk is, maar die verbonden blijft met een onbetwiste goedheid als drift, die in haar werking de *agapè* evenaart.

Trenchard en Westcott zijn beiden gevallen mensen. Maar mag hier een schema, door hetwelk een volheid van menselijk leven tot een nulpunt-existentie wordt teruggeschoefd, worden aangewend? De laatst gebezigde uitdrukking roept een naam op. Kierkegaards gestalte verrijst voor ons oog. Hij heeft den mens, bij de gratie van een oneindige reeks paradoxen en



door een geslepen dialektiek, zijn nulpunt-existentie getoond. Wij hebben grote bewondering voor de macht van dit denken en kunnen den invloed, die er van uitgegaan is, niet hoog genoeg aanslaan. Confronteert men nu den modernen, buitenkerkelijken intellectueel met dezen denker, dan kan men het volgende oordeel horen: Kierkegaard schrijft meeslepend over de liefdedaden. Bij nadere beschouwing van zijn leven blijkt hij tot deze daden niet in staat te zijn. Hij verheerlijkt den held van het tweede stadium, het ethische: den „Ehemann” maar zelf verbreekt hij zijn verloving en waagt het huwelijk niet. Hij voert ons uit het aesthetische stadium tot het religieuze, maar de vertegenwoordiger van het eerste, Don Juan, leeft, die van het laatste is een constructie.

Uit dit oordeel blijkt welk een waarde men toekent aan het nieuwe leven van den Christen, aan de vruchten des geestes (Gal. 5) en aan de heiliging. Men is daarbij geneigd, psychologiserend, verheven uitingen van christelijk geloofsleven te herleiden tot een aanleg, welke, volgens Jaspers' spraakgebruik een intuïtieve, enthousiaste „Einstellung” kan worden genoemd. Deze psychologiserende herleiding vervalt echter, als het christelijk leven zó uitzonderlijk, zó „sui generis” is, dat van een humanum niet meer gesproken kan worden. De redenering is dan als volgt: het Paulinisch-reformatorisch schema is levenontkennend en levendodend. Het mag waar zijn, dat het N. Testament den dood van den ouden en het leven van den nieuwen mens beschrijft. Het mag waar zijn, dat het uitgaat van een gestorven en begraven zijn met Jezus Christus. Maar aan de onbeschrijflijke heerlijkheid van het nieuwe leven hoeft toch niet een met zonde, waan en dood gelijkgesteld leven vooraf te gaan?

Men verwijst dan gaarne naar de beschrijving van Dostojewsky. Deze toont een visioen van dit nieuwe leven aan het slot van Rodion Raskolnikow. Maar hier gaat alles om het voorrecht der boete van den schuldigen mens, in casu een moordenaar. Het leven in Christus kan echter ook als Christusleven, waaraan geen breuk met het oude is voorafgegaan en waaraan men het epitheton „demonisch” niet wil ontzeggen, worden gezien. Men wijst op Aljosja Karamazow, of op de Idioot, het Christelijk idool van den niet-Christelijken mens.

In een hoofdstuk over „Het leven tussen chaos en vorm” in zijn Psychologie der Weltanschauungen toont zich Jaspers de theoreticus van deze visie. Hij stelt naast elkaar: de chaotische, de consequente en de demonische mens. Bij de aanwezigheid van een raakvlak met het Christendom ontstaat voor den eerste: vlucht in en gebondenheid aan een hem eigenlijk wezensvreemd „Gehäuse”, de kerk; voor den tweede: fanatiek-rigoristische leer, die het leven uitdrijft. De derde, die van oneindigheid tot oneindigheid gejaagd wordt en in wien de gloed van het levensproces tot de hoogst denkbare spanning wordt opgevoerd, laat zich meeslepen door een demonische impuls, die van Jezus Christus uitgaat.

Jaspers kent den demonischen mens de hoogste waarde toe. Zo komt hij er toe ook Jezus Christus als demonische gestalte te zien en dit in den trant van Hans Hartmann (Jesus, das Dämonische und die Ethik), hetwelk dogmatisch gezien een absurdum is. Maar opmerkelijk is, dat ook bij Jaspers het accent wordt gelegd op het nieuwe leven. Hij stelt het zó, dat voor den chaotischen mens (en dit is de keerzijde) uit de aanraking met het Christendom het libertinisme, voor den consequenten mens het

nomisme kan voortvloeien. Voor den demonischen mens is er slechts de mogelijkheid van het Christusleven. Enghartige kerkelijkheid of benepen leertucht, verkrampde navolging of libertinistisch compromis betekenen voor dezen geen gevaar.

Jaspers voorkeur voor het demonische leven wordt door velen gedeeld. Dit kan tot een mode worden, die even aanstekelijk als overdreven is. Enige decennia geleden ontstond in wijden kring een Vincent van Gogh-verering, die niet de werken van den kunstenaar, maar het leven van den mens van Gogh betrof. Men was gefascineerd door de absolute verwerking van wat als levensimpuls werd ervaren. De gruwelijke bezetenheid nam men op den koop toe. Demon en vervulling waren in dit leven één. Leer en leven moeten elkaar dekken. Men speelt niet met het demonische, men leeft het. Dit nu wil men ook bij de Christenen zien.

Het is opmerkelijk, dat de meeste niet-Christenen bij het horen van de namen van Luther en Calvijn aan niets anders dan aan den Boerenopstand en Servet kunnen denken. Zij begrijpen niet, dat de huidige theologie teruggrijpt op het geloofsdenken van deze grote reformatoren. Maar in die kortzichtige kritiek op de Hervormers, op grond van beider leven, schuilt toch een element van waarheid. Nu kan men tegenwerpen: de Kerk kan ook wijzen op een wolk van getuigen, van Franciscus tot Kagawa toe, die deze kritiek het zwijgen oplegt. Bij deze gestalten vinden wij immers de vruchten, die bij de bekering passen. Toegegeven. Maar dan mag niet uit het oog worden verloren, dat uitzonderings-Christenen, die torenhoog boven hun omgeving uitsteken, geen rechtvaardiging zijn voor de talloze vromen, bij wie het nieuwe leven ontbreekt. Bovendien gaat het niet om een verheerlijking en navolging van grote voorbeelden. Deze zijn niet te imiteren. Het gaat ook niet om de werken, die zij deden. Maar het gaat om hun geloof, dat tot leven werd. Dat leven moet en kan ook in anderen verwerkelijkt worden.

Wij komen nog even terug op de in den aanvang genoemde onderscheiding, de aspecten van het Paulinisch-reformatorisch schema, het Koninkrijk Gods en de Bergrede. Voor deze aspecten staan vele zoekende mensen open. Zondebesef en heilsverlangen, zelfafkeer en creatuurgevoel, angst en twijfel zijn even zovele aanknopingspunten. De strekking van ons artikel geldt niet voor deze categorieën. Hoe nu echter den gevallen mens te bereiken, bij wien een aanknopingspunt niet gevonden wordt? Bij een vergelijking van diens leven met dat van den Christen, wij zagen dit reeds, valt het oordeel dikwijls in het voordeel van den eerstgenoemde uit. Het leven van den Kleinen Rudolf in Aart van der Leeuws gelijknamige boek, is verre te verkiezen boven dat van Moeder Geerte, de vrome Christin, die met haar Bijbel, wandtekst en harmonium eigen en anderer bestaan vergiftigt. Als nu dit type van den gevallen mens in aanraking komt met het demonische, dan ontstaat een bewondering en een verlangen. Is dit demonische Christelijk gericht, dan wekt het onrust. Dit laatste is door Wassermann geschilderd in Der Fall Maurizius, in welk boek de door mensenliefde bezeten La Due een Christusleven leidt, dat, naar Mt. 25, aan den Christus-incognito gewijd is. Het waarachtige, bewuste nieuwe leven van den Christen wekt meer dan bewondering, verlangen of onrust; op de gestalte van den Idioot loopt zich het leven van anderen te pletter.

Voor wij ons wagen aan de bekering van den gevallen mens moeten wij bidden tot en om den Heiligen Geest, uit wiens aanraking onze mistroostige wandel verlost kan worden tot de volstrektheid van het „niet meer ik, maar Christus in mij”. Vele buitenkerkelijken kunnen slechts door deze volstrektheid van leven in aanraking worden gebracht met Hem, Die gezegd heeft, dat ieder zijn leven moet verliezen om het Leven te vinden. In het licht van dit Leven verbleeft al het andere. Wij moeten dit licht laten schijnen, opdat anderen tot Godes verheerlijking worden gebracht.

S. H. SPANJAARD.

## Apokatastasis in Act. 3:21 een voorbereiding?

1. De titel van dit opstel is de conclusie van het artikel van de heer De Jonge<sup>1)</sup>, maar omgezet in een vraag, die ontkennend beantwoord zal worden. Niettemin wil ik gaarne vooraf mijn dankbaarheid uitspreken voor het feit, dat De Jonge dit probleem aan de orde stelde en voor de wijze waarop hij zulks deed. Wat betreft het punt van uitgang deel ik zijn mening: de algemeen gegeven vertaling: „wederherstel” etc. is waarschijnlijk onjuist. Wegens de mij toegestane ruimte zie ik af van polemieken maar behandel het probleem zelfstandig. Om de zelfde reden zal helaas niet altijd alle bewijsmateriaal opgenomen kunnen worden. Oudtestamentische citaten zijn LXX ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1935, tenzij anders aangegeven.

2. ἀποκατάστασις komt in LXX niet, ἀποκαθίστημι 48 × voor. Hiervan 32 × als vertaling van een Hebr. text: 22 × als vert. v. שׁוּב, 1 × van אָסַף, 1 × v. חָבַשׁ, 2 × v. יָצַל, 2 × v. יָשַׁב, 1 × v. שָׁלַם, 1 × v. שָׁקַל, 1 × v. תָּמַד, en 1 × van קָוָה. De betekenissen blijven binnen het raam van de in andere Koinedocumenten gevondene: terugkeren, terugbrengen, herstellen, betalen, begraven<sup>2)</sup>. In de vertaling der verschillende wortels door ἀποκαθίστημι schuilt soms exegese der vertalers, zeker eenmaal, waarschijnlijk echter 2 × een conjectuur hunnerzijds<sup>3)</sup>. Men mag veilig aannemen, dat שׁוּב het aequivalent is van ἀποκαθίστημι De targums van Onkels en Jonathan hebben ter plaatse חָוָה, de fragmententargum (Jer. II) leest Ex. 14:26v. חָוָה, omkeren<sup>4)</sup>.

3. Belangrijk voor ons onderzoek zijn: Am. 11:11, Jer. 16:15, 23:8, 24:6, 27:19 (Mass. 50:19), 29:6 (Mass. 47:6). Object is hier het „volk”, subject „de Heer”. Het gaat over de terugkeer der ballingen. Bij Jer. 15:19 kan men zich afvragen of hier de terugkeer onmiddellijk

<sup>1)</sup> Zie Vox Theol. Jaarg. 18, no. 3. Februari 1948.

<sup>2)</sup> c.f. F. Preisigke, Wörterbuch d. gr. Papyrusurk. I (1925); Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge U.S.A. 1914. Beide s.v.

<sup>3)</sup> Job 22:28 las men voor אָמַת: אָמַת, en vertaalde dit door δίκαιοσύνη, gelijk 6 × elders (Gn. 24:49 etc., 5 × δίκαιος voor אָמַת Ex. 18:21 etc.), וְיָקָם vertaalde men door ἀποκατάστασις. Ps. 15:5? Vers 4 bevat zeker een conjectuur, n.l. נִסְדָּךְ pro אָמַת.

<sup>4)</sup> Buiten de pentateuchtargums stonden mij geen andere momenteel ter beschikking. Blijkens Billerbeck's excurs (IV S. 792 f.f.) heeft Tg. Mal. eveneens חָוָה.



bedoeld wordt, dan wel: weer stellen, waar gij behoort te staan, n.l. voor Mijn Aangezicht.

Mal. 3 : 23: subject is de wedergekeerde Elia, object καρδίαν πατρὸς. Het verbum betekent hier slechts: terugbrengen waar het object behoort te zijn. Het Jodendom heeft deze gehele uitdrukking (αποκαθ. καρ. πατρ. השׁיב לִב־אבות veelal — niet altijd! — geëxegetiseerd als: vredestitichten.

4. Act. 3 : 12-26 pretendeert niet slechts een vertaalde Aramese traditie te zijn, (zie vs. 12), maar is dit m.i. inderdaad. Meermalen is hierop reeds gewezen, niet slechts door Prof. C. C. Torrey, ook door voorzichtiger auteurs als M. Black, D. Litt <sup>1)</sup>, en Prof. Dr J. de Zwaan <sup>2)</sup>. De auteur van Handelingen geeft blijk de koine behoorlijk te kunnen beheersen, zowel wat betreft woordgebruik als constructie. De voor een Grieks (ook koinegrieks-) oor stroeve constructies van vs. 13 en 14 (bovendien onjuiste periodisering), vs. 20, vs. 21, waar participiale constructies de juiste oplossing zouden bieden; de voorbeelden van asyndeton (vs. 13, 22, 25, 36) <sup>3)</sup>, zijn gezien betere constructies elders in Act., eenvoudig te verklaren, als wij aannemen, dat de auteur een hem overgeleverde traditie vertaalde. Hiernaast zijn vs. 16 ὄνομα, 20 πρόσωπον, 26 Samuel als profeet te noemen, wat echter geen doorslaggevende bewijzen zijn. Jodengrieks is hier mogelijk. Wel kunnen deze punten steun geven aan de philologische gegevens <sup>4)</sup>.

5. In vs. 19 tot 21 zijn de volgende aramese gegevens van belang, omdat zij ons tot het denken van een Jood voeren: μετανοεῖν = חׁוּב, ἄνάψυξις: LXX voor רוּחַ Ex. 8 : 11, Tg Jonathan רוּחָא ruimte. Echter Aquila Jes. 28 : 12 voor מנוחה, rust. ἀναψύχω: Aquila Jes. 34 : 14 voor, מנוח, rust.

מנוחה is in Dt. 12 : 9 aanduiding voor het beloofde land, waar het volk tot rust zal komen, ook rust van de vijanden. Omgekeerd is in Ps. 132 : 8 sprake van de מנוחה van den Heer en zijn ark. (Verg. II Kron. 6 : 41). Het duidt daar het vaste verblijfhouden van den Heer onder zijn volk aan. Vermoedelijk staat ἄνάψυξις hier voor מנוחה, aram. נִיחָא, en niet voor רוּחָא, daar het laatste meer onmiddellijk politiek zou zijn, n.l. als bevrijding van de romeinse onderdrukking. Van deze politieke tendenz blijkt niets in het jonge christendom. Het in vs. 22 volgende citaat uit Dt. versterkt dit vermoeden.

Op grond van het LXX onderzoek vertaal ik ἀποκατάστασις met חׁוּבָא. חׁוּבָא betekent omkeer, wederkeer, boete, weerlegging. De laatste betekenis geeft in het textverband geen zin. Blijven over: wederkeer in eigenlijken zin en: in religieuze zin = boete. Beide zijn mogelijk. Echter tegen de vertaling boete bestaat m.i. het onoverkomelijke bezwaar, dat de t.t. hiervoor μετάνοια is. Daarbij komt, dat de auteur in vers 19 חׁוּב in de zin van bekeren, boete doen, ook inderdaad μετανοεῖν gebruikte. Waarom zou hij hier niet het daarbij passende substantief hebben ge-

<sup>1)</sup> M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946, passim.

<sup>2)</sup> Inleiding tot het Nieuwe Testament, Haarlem 1941, Dl. I, blz. 200.

<sup>3)</sup> Zie ook Black, Aramaic Approach, p. 41.

<sup>4)</sup> De kwestie, dat de varianten in D op een aramese achtergrond wijzen, blijve hier buiten beschouwing, om geen theorieën over D met ons onderzoek te vermengen.

bezigd? Als voorlopige vertaling stel ik derhalve voor: „wederkeer”. In de LXX is ἀποκαθίστημι 32 × te vertalen met terugkeren of -brengen 23 × gaat het hierbij om iets concreets.

6. Vs 22 sluit asyndetisch aan bij vs. 21. Asyndeton is een kenmerk van de aramese stijl <sup>1)</sup>. Spreuken en teksten sloot men gaarne asyndetisch bij het voorafgaande aan <sup>2)</sup>. Het γάρ van vele handschriften is latere correctie. Het ontbreekt in de B<sup>g</sup> groep (B<sup>g</sup>AC33), in D, in 13 (een van de Ferrargroep), in E en 17 minuskels (deel v. d. z.g. koinegroep), in de meeste versiones en bij enkele patres <sup>3)</sup>. Deze spreiding over de groepen bewijst, dat waar γάρ voorkomt, dit correctie van de afschrijvers is. Hieruit volgt: vs. 22 stond op deze plaats in de traditie, die de auteur van Act. vertaalde. Als hij deze „rede” gecomponeerd had, dan was hij wel gedwongen geweest γάρ neer te schrijven. De ruime verbreiding van de correctie bewijst dit op haar beurt. Vs 22-24 worden juist geperiodiseerd door μέν...δέ. Vs 24 slot ἡμέρας ταύτας grijpt terug op vs. 20 καιροί en 21 χρόνοι Conclusie: vs. 22-24 is een bewijsvoering bij vs. 20 en 21, die in de oorspronkelijke traditie op deze plaats stond.

7. Kern van het citaat is Dt. 18: 15 en 19. In de Joodse literatuur wordt het zelden geciteerd <sup>4)</sup>. In het Nieuwe Testament wordt menigmaal aan deze plaats herinnerd: Mc. 9: 2-8 parr., Mc. 8: 28 parr., Mc. 6: 15 par. Lc. 7: 16?, 39? etc. Voorts Joh. 1: 21, 25, 45 etc., Act. 3: 22 v., 7: 37. Dt. 18: 18 nog 12 × in Joh. 3: 34, 4: 25, 5: 19 etc. <sup>5)</sup>. Het past deze plaats altijd op Jezus toe. Derhalve moet aangenomen worden, dat de spreker heeft willen zeggen: Messias Jezus is degene, die een profeet is als Mozes (ὡς ἐμέ.), en degene op wien Mozes reeds gewezen heeft. Weest hem gehoorzaam, zoals uw vaders Mozes gehoorzaam moesten zijn (ἀκούω = שמע = gehoorzaam zijn).

8a. Mozes nu is degene, die het volk geleid heeft naar de מנוחה, de Rust. De voorstelling van de uittocht uit Egypte als een tocht naar de Rust vinden we in Ps. 95 weer. De brief aan de Hebreëen is een voorbeeld er van, hoe dit christelijk uitgewerkt werd.

b) De komende verlossing en terugkeer werd door de profeten wel als parallel gezien van de verlossing uit Egypte. Een eerste spoor daarvan geeft Hos. 2: 17. Vervolgens: Jer. 16: 14, 23: 7, 31: 32, Ez. 20, Jes. 52 (vooral vs. 12), Zach. 10: 11v. Op gehoorzaamheid werd daarbij zeer de nadruk gelegd. Men zie: Jer. 7: 25v, 11: 7 en Ez. 20 <sup>6)</sup> (ἀκούω) In Jer. 16: 15 en 23: 8 wordt onmiddellijk daarop ἀποκαθίστημι gebezigd.

Het gebruikte citaat bevestigt dus de op philologische gronden geuite vermoedens, dat ἀνάψυξις = מנוחה = rust, en dat ἀποκατάστασις = wederkeer. Een verdere bevestiging is gelegen in het feit, dat Hos. 12: 14 zegt, dat Israel door een profeet uit Egypte is uitgeleid.

c) πάντων. Het zal duidelijk zijn, dat bij de voorgestelde vertaling

<sup>1)</sup> Zie Black, o.c. p. 38 f.f.

<sup>2)</sup> V.b. bij P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912. S. 86: uit Dt. Rab. 7, S 95: uit Bab. Schabb, 152b.

<sup>3)</sup> Zie C. v. Tischendorff, Ed. VIII maior Lipsiae 1872 ad loc.

<sup>4)</sup> Zie L. H. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum N.T. usw. ad Act. 3: 23.

<sup>5)</sup> Voor alle plaatsen zie: W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1899. Register ad Dt 18.

<sup>6)</sup> Deze citaten: text Mass. Jer. 11: 7 niet in LXX. Jer. 31 Mass=38 LXX.

van ἀποκατάστασις het begrip πάντων opgevat dient als masculinum. „Wederkeer van allen”. Ook hiervoor ontbreken de bewijzen niet: Jer. 23 : 8 ἅπαν τὸ σπέρμα, Jer. 31 : 1 (Mass.) Jer. 38 (Mass. 31) legt voortdurend nadruk op het gehele volk, Ez. 37 : 21 v.v., Hos. 2 : 25 (λαός, geciteerd door Paulus Rom. 9 : 25!), Sef. 3 : 9.

9. Op enkele punten dient nog in het kort gewezen te worden: Mag het verzamelen van de verstrooiden in het O.T., en in de Joodse literatuur veelal, een werk zijn, dat aan God zelf wordt toegeschreven, de mening, dat het een Messiaans werk is komt even zeer voor, o.a. in Psal. Sal. 17 : 26, 28. De zelfde psalm schrijft, met het zelfde verbum (συνάγειν) dit werk toe aan God (vs. 44). Voorts: 4 Esr. 13 : 12v., 39-47; Genesis Rabba 98, Midrasj Hooglied 2 : 7, Targ. Jes. 42 : 6<sup>1)</sup>. Aan deze messiaanse werkzaamheid dient bekering vooraf te gaan (vs. 19, vs. 20 ὅπως<sup>2)</sup>). Merkwaardigerwijze is een en ander hier verbonden met een voorstelling van de „verborgen Messias”, een voorstelling, welke wij in een waarschijnlijk latere periode ook, maar in geheel andere zin, in de synagoge ontmoeten. Van opstanding is daarbij in het Jodendom geen sprake<sup>3)</sup>. Of Dt. 18 : 15 ook als bewijsplaats voor de opstanding diende (ἀναστήσει, יקים), wat niet onmogelijk is voor Joodse exegese, doet hier niet ter zake, van belang is echter, dat de verborgen Messias ook thans werkt: ἐντῷ αποστρέφειν κτλ.. (vs. 26) ἀποστρέφειν ἀπό = Aram.: חורבן. Het gehele betoog blijkt dus om de wortel חורבן te draaien! Voor een Joods oor was een preek van Petrus niet zo saai, als wel eens beweerd is!

Men kan deze voorstelling van zaken niet afwijzen met de bewering: nationaal-Joods. Act. 1 : 6 v.v. wijst een bijzondere plaats van Israel in Gods heilsplan allerm minst af, wie nader ingelicht wil worden daarover, leze Rom. 8-12!

Ten slotte: ἀποκαθίστημι kàn herstellen betekenen. Wat is dan de inhoud van πάντων? En wat is men kwijtgeraakt? De voorstelling dat Adam bij de zondeval iets verloor is uiterst zeldzaam. Als een voorbeeld zou te noemen zijn Gen. Rab. 12 (R. Sjemuel b. Nachman ± 260). Verwachting van een nieuwe hemel en aarde, van een nieuw Jeruzalem is nog geen wederherstel! En bovendien: wanneer men wederherstel vertaalt, verliest men de Aramese achtergrond van de pericoop uit het oog. Dat het betoog om drie nuances van חורבן draait, lijkt mij belangrijk voor de exegese. Voorts is het niet duidelijk, wat het Schriftcitaat te maken heeft met herstel, terwijl dit wel verband blijkt te houden met terugkeer.

Tot slot een enkele opmerking over de exegese van de heer de Jonge. Hij steunt op Billerbecks opmerking, dat ἀποκατάστασις een term voor Elia's werkzaamheid zou zijn. Dit is een gissing van Billerbeck. Zijn bewijsplaatsen bewijzen weinig of niets, wijl de bewijsvoering verloopt via vertaling van verschillende wortels חשב, הכין, העמיד in het Duits door Wiederherstellung. M.i. is deze gissing niet geslaagd. Men sprak in de kringen waar over de torah gediscussieerd werd Hebreeuws c.q. Ara-

<sup>1)</sup> Zie Strack-Billerbeck, a.a. O. T. IV S. 799 f.f. (Excurs over de Messias); J. Bonsirven, Le Judaïsme Palestinien, Paris 1934. T. I, p. 412-417; G. F. Moore, Judaism, Cambridge U.S.A. 1927, 1946, P. II p. 366-371.

<sup>2)</sup> Zie Moore o.c.p., p. 351.

<sup>3)</sup> Zie Strack-Billerbeck a.a.O.; Bonsirven, Judaïsme I p. 378 en 384.



mees. Waar heeft die term ἀποκατάστασις geleefd? Ook de aanhaling uit Sa'adia († 962) bewijst heel weinig. Zij is laat en: wat staat er bij Sa'adia? Ook hier werkt Billerbeck via het Duits! Verder wordt bij deze redenering over het hoofd gezien, dat de veelal voorkomende exegese van Mal. 3 : 23 in de synagoge betrekking heeft op ἀποκαθίστημι + object. Men exegetiseert de gehele uitdrukking door: vredestitelen. Bovendien komt dit slechts éénmaal zo voor. Dit bewijst dus niets voor het subst. ἀποκατάστασις. Hiermee valt m.i. zowel Billerbeck's gissing, als de gewijzigde theorie door de heer de Jonge.

Ik houd het er voor, dat Mc. 9 : 12 inderdaad Mal. 3 : 23 citeert, en wel op de gebruikelijke wijze, n.l. door slechts een deel van het vers te citeren. Men laat zelfs veelal het deel waar de pointe zit weg (b.v. Gn Rab. 9 : 2 slot, 6 : 9 slot), legt er anderzijds de nadruk op, wanneer men een volledig vers (מקרא מלא Gn Rab. 6 : 6<sup>1</sup>) citeert. Het eigenlijke object, καρδιαν πατρὸς, is waarschijnlijk in Mc. 9 : 12 afwezig, en πάντα waarschijnlijk accus. van betrekking („in alle opzichten”). Ook hier herstelt Elia niets, maar wel wordt hier van hem verondersteld, dat hij een toestand zal bewerken, waarin doodslag (dood is een voorwaarde voor opstanding!) onmogelijk zal zijn. Jezus neemt deze gedachte op en toont de ironie: Heeft men juist zelfs deze Elia niet aangedaan, wat men maar wilde? Neen, de komst van deze Elia is geen bewijs, dat de Zoon des mensen niet zou moeten lijden. Veeleer bewijst deze komst het tegendeel.

*Leiden,*  
*'s-Gravenhage.*

J. W. DOEVE.

## *De Christologie van Paulus.*

Beschouwing naar aanleiding van Hoofdstuk III van Dr G. Sevenster, „De Christologie van het Nieuwe Testament”.

„Wanneer wij ook maar iets verder doordringen in de prediking van Paulus, moet het ons aanstonds duidelijk worden dat dit alles geheel bepaald is door het geen hier in het middelpunt staat, de heilsprediking betreffende Jezus Christus”<sup>2)</sup>.

Met deze onaanvechtbare uitspraak werden wij meteen midden in het probleem gezet: het centrum van de theologie van Paulus is zijn Christologie. Nu is de theologie van Paulus door de eeuwen heen een zeer geliefkoosd terrein voor de dogmatici geweest. Het is de grote verdienste van Schweitzer dat hij er in zijn „Geschichte der paulinischen Forschung” zeer nadrukkelijk op gewezen heeft dat dit betekend heeft dat de exegese der Paulinische brieven zwaar belast is geworden door de traditie der Westerse theologie. Men las Paulus door een Griekse of Latijnse bril en deed hem daarmee onrecht aan. Dat dit zich in het bijzonder op de Christologie heeft gewroken is vanzelfsprekend. Met begrippen ontleend aan de

<sup>1)</sup> Men zie Der Midrasch Bereschit Rabba. Ed. J. Theodor, Berlin 1912. T. I S. 68 r. 4-6, S 50 r. 3-4, S 45 r. 5-6.

<sup>2)</sup> Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1946, p. 142.

concilies en patres ging men over Paulus redeneren en het eigen karakter van diens woorden werd miskend. Terecht eiste Schweitzer dat men Paulus als Jood zou beschouwen en als zodanig interpreteren. Zijn eenzijdigheid der „konsequente Eschatologie” deed zijn streven mislukken, aan het eind van zijn boek beseft hij wel dat voor velen zijn beschouwingen onaanvaardbaar zijn, maar hen noemt hij „kleingläubiger römischer und protestantischer Observanz” die jammernd wegsinken”, terwijl de consequente eschatologen als „Pauliner auf dem Meere der Ideën(!) ruhig einherschreiten”.<sup>1)</sup> Eerst toen men ging inzien dat Paulus inderdaad als Jood geïnterpreteerd moest worden en dan niet als apocalypticus, doch als Phariseër, opgevoed in de tradities der Rabbijnen van het laat-hellenistisch tijdvak, begon het licht door te breken en deed E. Lohmeyer in 1929 een poging om in de kern van Paulus’ theologie te raken in zijn „Die Grundlagen der paulinischen Theologie”. Het valt te betreuren dat in het hoofdstuk dat Prof. Sevenster in zijn terecht veel geprezen boek hierover schreef de basis van Paulus’ theologie enigszins is schuilgegaan achter de vele detailproblemen die zich in dit verband voordoen.

Wij weten helaas maar al te weinig van de Joodse gedachtenwereld van de tijd van Jezus en Paulus. Wij bezitten betrekkelijk weinig uit die tijd en in onze beoordeling van hetgeen wij hebben moeten wij uiterst voorzichtig zijn. Er is een veelheid van uitspraken over diverse onderwerpen, maar van zeer verschillende aard en inhoud. Eigenlijk kan men van een theologie in onze betekenis van het woord niet eens spreken. En in het bijzonder moeten wij voorzichtig zijn met het materiaal dat wij uit later tijd bezitten, daar het wel duidelijk is dat er diepgaande verschillen gegroeid zijn met de opvattingen uit vroeger perioden. Vandaar dat de waarde van een commentaar als dat van Strack-Billerbeck slechts betrekkelijk is op sommige punten. En vandaar ook dat de exegese van Paulus eigenlijk nog maar in de kinderschoenen staat!

Eén constante factor is er echter in de Joodse theologie vanaf het begin van de hellenistische periode totaan de tijd dat de filosofie het Jodendom sterker gaat beïnvloeden: de appreciatie van de Torah.

In het Theol. Wörterb. schrijft Gutbrod hierover „De Torah krijgt steeds meer onafhankelijkheid, verkrijgt primaire betekenis voor de relatie tot God. Het volk gebonden aan de Torah wordt een godsdienstige gemeenschap rond de Torah”<sup>2)</sup>. Bousset-Gresseman, Strack-Billerbeck, Oesterley en anderen hebben uitvoerig de functie van de Torah in het Jodendom beschreven, wij mogen naar hun geschriften verwijzen en hier slechts enkele dingen naar voren brengen. De Torah werd het instrument genoemd waarmee en waarvoor de aarde geschapen was. Van God werd gezegd, dat Hij gedurende de eerste drie uren van de dag de Torah bestudeerde.<sup>3)</sup>

De Torah was verbonden met de hemelse wijsheid, was eeuwig. Hemel en aarde zouden verdwijnen, doch niet de Torah. Nu heerst bij velen de gedachte dat de Torah gelijk zou zijn aan de wet en dat het Jodendom dus eigenlijk een volkomen wettische godsdienst geworden was. „The vital

<sup>1)</sup> *Geschichte der paulinische Forschung*, Tübingen, 1933<sup>2</sup>, S. 194.

<sup>2)</sup> IV, S. 1036f.

<sup>3)</sup> Theol. Wörterb. IV, S. 1049.

inwardness of this religion was lost in this legalised kind of life'', schrijft Findlay <sup>1)</sup> en velen uitten zich op soortgelijke wijze. Dat dit systeem gemakkelijk leidde naar een wettische godsdienstpraktijk is duidelijk, maar wij kunnen niet zeggen dat het geheel van de religie van het Jodendom vergeleken kan worden met een theorie over opera iustificantia. Er was meer vital inwardness dan bijv. Bousset-Gressmann ons wil laten geloven, ook in het rabbijnse Jodendom. De Torah is voor het Jodendom van die dagen niet alleen een aanduiding van zedelijke en godsdienstige eisen, maar de aanduiding van de verhouding waarin God tot het volk stond. En dat die verhouding meer inhield dan het stellen van eisen heeft het Jodendom, alle tendenzen tot legalisme ten spijt, zeer goed geweten. Een uitdrukking als die van de 20e eeuwse rabbijn Bäck <sup>2)</sup> „Doe uw plicht en gij zult weten wie God is'', zou voor den 1en eeuwse rabbi een onmogelijkheid geweest zijn. De Torah bracht de *zedakah* en dat is ook weer heel iets anders dan het Griekse δικαιοσύνη: de juiste verhouding tot God en niet de καλοκαγαθία. En daarbij wist men ook terdege dat duistere machten in de levens der mensen een zeer grote rol spelen om ons van de *zedakah* af te houden en dat onze wilsinspanningen onvoldoende zijn om die te overwinnen. De Torah is voor het Jodendom van die dagen de יצירה, niet alleen de aanwijzing van Gods eisen, maar ook de kracht die ze ons doet volbrengen, niet alleen de omschrijving der *zedakah*, maar ook het middel die te bereiken.

De beloften van God waren zeker niet uit het gezichtsveld verdwenen. Het Jodendom sprak inderdaad nog steeds van een God die genadig is en van grote goedertierenheid, de dood van zondaren niet begerende. Het besef kinderen van Abraham te zijn was een grote vertroosting. Abraham is de oorzaak, dat God de mensheid genadig is. God heeft hem koning van hemel en aarde gemaakt, door zijn verdienste komen regen en dauw op aarde. <sup>3)</sup> Hij is degene die Israel ontvangt in het Paradijs <sup>4)</sup>. In deze gedachtenwereld hoort thuis de opvatting dat iedere Israëliet, als afstammeling van Abraham, bestemd was voor het leven der komende'olam. <sup>5)</sup> Temidden van de zaken waarov een Jood kon „roemen'' behoorde naar Paulus' opsomming het geboren-Israeliet zijn, alsmede het zoonschap, de beloften, het berith en de cultus <sup>6)</sup>. Wij ontmoeten hier duidelijker de andere lijn waarop wij in de voorafgaande bespreking van de positie der Torah reeds wezen.

Ook een verwachting is er zeker aanwezig in het Jodendom van Jezus' en Paulus' dagen, niet alleen onder de apocalyptici maar ook bij de schriftgeleerden. Het komen van het Godsrijk, de verschijning van den messias waren zeker onderwerpen die telkens weer ter sprake kwamen. Het is bij onze huidige kennis van het 1e eeuwse Jodendom onmogelijk precies de definiëren welke waarde al deze dingen in de Joodse religie innamen. Maar zeker is dat ze optraden in verband met de Torah. P.

<sup>1)</sup> Dict. of the bible vol. II. sv. Paul the apostle.

<sup>2)</sup> *Das Wesen des Judentums*, Berlin 1903, S. 22.

<sup>3)</sup> Str. Billerb. III, S. 359.

<sup>4)</sup> Luc. 16 : 22.

<sup>5)</sup> Th. Wörterb. IV, S. 219ff.

<sup>6)</sup> Rom. 9 : 4.



Seidelin heeft dat aangewezen wat de Messias-gedachte betreft <sup>1)</sup>, terwijl het boek der Jubileëen <sup>2)</sup> ons duidelijk maakt dat Abraham niet is op te vatten als de vader der gelovigen, doch als degene die Gods geboden en inzettingen in acht genomen heeft. Bij Abraham is er sprake van verdienste <sup>3)</sup>

Wij voelen in de Joodse geschriften een onmiskenbare verschuiving aan van centrale OTische begrippen, maar het materiaal ontbreekt ons om dat zo duidelijk aan te duiden als wel wenselijk was.

Eén ding staat evenwel vast: „die Torah hat im religiösen Leben des Judentums die Schlüsselstellung inne”. <sup>4)</sup> Ook in de theologie van Schaoul, den leerling van Gamaliël. Dan komt zijn beslissende ontmoeting met den verrezen Heer, dien hij tevoren als Torah-bestrijder en dus Godslasteraar vervolgd had. Dan wordt voor hem het ontoereikbare Torah-systeem afgebroken. Niet het feit dat God gesproken heeft, maar dat Hij gekomen is, is thans voor hem de basis van de verhouding van mens tot God. Dit is het fundament van zijn Christologie: niet de Torah maar Christus is de weg tot God. Niet de Torah maar het Evangelie is de יצירה הטובה die den mens ter bestemming brengt (Rom. 1 : 16). Paulus' Christologie zoals wij die met name in de brief aan de Romeinen ontmoeten is een volkomen praktische, gevormd door de tegenstelling tot het Joods-Pharizees Torah-systeem, het speculatieve denken is den Semiet vreemd. Zoals hij vroeger de grote bevrijding במורה meende te hebben, zo wist hij die nu במשיח, ἐν χριστῷ. Deissmann had gelijk toen hij op de geweldige en toch zo over het hoofd geziene betekenis van deze uitdrukking wees. <sup>5)</sup> Helaas dissocieerde hij ze van hun Joodse achtergrond en viel het noodlottige woord „Mystik”. In die sfeer zijn we van Paulus' gedachtenwereld ver verwijderd. Eerst vanuit het Aramese spraakgebruik worden ons de verschillende nuanceringen duidelijk waarin Paulus deze uitdrukking bezigt.

Van hieruit kunnen wij ook de κύριος titel verstaan. Wanneer de verhouding tot God במשיח is, is deze משיח zonder enige twijfel מרא, de titel voor een zeer hooggeplaatste persoonlijkheid, o.a. ook van den keizer. Dat uit dit woord iets anders te exegetiseren valt dan Paulus' grote eerbied jegens den משיח, bijv. dat hij dit woord juist gekozen zou hebben in verband met de uit de Septuaginta bekende omschrijving van den Godsnaam, moet nog bewezen worden! We moeten ook wel bedenken dat de keuze van woorden noch in het Aramees, noch in het Grieks groot was. En zeker komen we hierbij niet in het vaarwater der Griekse concilies, daar Paulus rustig schrijven kon: τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσι (1 Cor. 15 : 28).

Paulus' denken is nu eenmaal inderdaad dramatisch-qualificerend en niet statisch-abstraherend. <sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Zeitschr. für die N.T.liche Wissenschaft 35, 1936, S. 194-231.

<sup>2)</sup> Jub. 24 : 11.

<sup>3)</sup> Str. B. III, S. 359.

<sup>4)</sup> Theol. Wörterb. IV, S. 1049. In ditzelfde artikel wordt ook de uitdrukking „Volle Mittlerstellung zwischen Gott und Mensch” gebruikt (S. 1043).

<sup>5)</sup> A. Deissmann, Paulus, Tübingen 1925: passim.

<sup>6)</sup> J. de Zwaan, Vox Theologica, XI, 6, 1946, p. 170.

Verder treffen wij bij den apostel de titel aan ὁ ἔσχατος Ἀδάμ (Rom. 5 : 12-21 en 1 Cor. 15 : 22, 44-49, terwijl wij toespelingen op deze gedachte vinden in Phil. 2 : 6, 2 Cor. 4 : 4, Col. 1 : 15). Jeremias<sup>1)</sup> spreekt van „die im Judentum der n.t. lichen Zeit ausserordentlich verbreitete Vorstellung vom Urmenschen als Idealmenschen sowie der Lehre von der Wiederherstellung seiner infolge des Sündenfalles verlorenen Herrlichkeit durch den Messias“. Van hieruit dan ook bouwt Paulus zijn Christologie verder uit. De verzezen Messias Jezus is degene die aldus als ἔσχατος Ἀδάμ verschijnt en במשיח worden wij in de nieuwe mensheid opgenomen en als zodanig deelgenoten van de עולם-הבא.

In dit verband kom ook naar voren de bij Paulus herhaaldelijk gebezigde uitdrukking υἱὸς θεοῦ. Het Hebr. woord בן (Ar. בר) betekent immers „behorende bij“, zoals het bijv. ook in de Psalmen 2, 8, 82 voorkomt. Daarom kan men niet zeggen dat deze uitdrukking weergeeft „dat wij in Christus te doen hebben met Hem die in vergelijking met God, geheel van eenzelfde wezen is.“<sup>2)</sup> Voor wezen (οὐσία) heeft het Hebreeuws noch het Armees zelfs ook maar een uitdrukking, de Syriërs spreken van איהוה, dat echter geheel anders van inhoud is, eerder: het zijn, het bestaan, dan het wezen.

Vere deus . . . vere homo. Ongedeeld en ongemengd, ongescheiden en onveranderd. Wij mogen deze begrippen niet gelijk stellen met wat Paulus schrijft. Voor hem gaat het om ἐν χριστῷ εἶναι. En de betekenis daarvan wordt met allerlei beelden toegelicht, doch alle -ismen die men op filosofische gronden zou willen bedenken in de Christologie vallen onder zijn oordeel: μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται. (1 Cor. 4 : 6).

*Kloetinge.*

P. A. ELDERENBOSCH.

<sup>1)</sup> Th. Wörterb. I, S. 143.

<sup>2)</sup> Sevenster, a. w. p. 149.

## De Christologie der oude kerk.<sup>1)</sup>

Een dogmenhistorische beschouwing van de Christologie tot Chalcedon.

Het is een grote verdienste van Martin Werner dat hij er in zijn boek „Die Entstehung des christlichen Dogmas“<sup>2)</sup> nog eens duidelijk op gewezen heeft dat Harnack, Seeberg en Loofs de problematiek van het uitgangspunt van het christelijk dogma vrijwel geheel verwaarloosd hebben. Werner meent de geheimzinnige waas, die over het ontstaan van het christelijk dogma hangt, voor goed doorbroken te hebben, wanneer hij zegt: „Die Konstruktion der konsequenten Eschatologie ist geschichtswissenschaftlich in Wahrheit derart glänzend ausgewiesen und gerechtfertigt, dass sie als die endgültige geschichtliche Lösung des Problems des historischen Jesus und des Urchristentums anerkannt werden muss“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Samenvatting van een referaat, gehouden voor de afd. Amsterdam van het Vrijz. Christ. Studenten Convent.

<sup>2)</sup> M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas. Paul Haupt. Bern 1941. Aan dit boek zijn veel gegevens ontleend, vooral aan de daar vermelde bronnen. Alleen belangrijke plaatsen worden nader vermeld.

<sup>3)</sup> S. 77.

De consequente eschatologie laat inderdaad *in vele gevallen* een verhelderend licht vallen op de oudste Christologie, wanneer Werner hieruit echter het *gehele* ontstaan van het christelijk dogma wil verklaren, maakt hij zich, evenals zijn voorgangers, schuldig aan over het hoofd zien van belangrijke factoren, die bij de eerste ontwikkeling van het christelijk dogma een rol spelen. Als *zeker uitgangspunt* van de christologie kunnen wij aannemen *het bewustzijn dat in Jezus van Nazareth God zich aan ons geopenbaard heeft* <sup>1)</sup>. De gegevens bij Werner maken het zeer aannemelijk dat voor het oudste Christendom de Messias een engelwezen is geweest. Ook Paulus zegt nadrukkelijk dat de bijzondere positie van de Christus tijdelijk is, 1 Cor. 15 : 28, de praeeistente Christus is als creatuur gedacht: de tweede Adam, 1 Cor. 15 : 45. Wanneer Loofs als uitgangspunt het schema *κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα* <sup>2)</sup> ziet, schematiseert hij te snel in hellenistische richting. Wanneer men nu meer dan voorheen geneigd is het ontstaan van het Christendom vooral van Joodse achtergrond te belichten, dan kan men niet voorbijzien aan de subordinatieaanse inslag van de joodschristelijke Christologie. De Ebionieten leren van Christus: *κεκτισθαι ὡς ἓνα τῶν ἀρχαγγέλων* <sup>3)</sup> en Justinus zegt nog nadrukkelijk: *μη ἡγείσθε αὐτὸν τὸν ἀγεννητὸν θεὸν καταβεβηκεναι ἢ ἀναβεβηκεναι ποθεν* <sup>4)</sup>. Voor het oudste christendom was de Christus vooral de Messias designatus. Dat Jezus een gestalte der „Endzeit” is blijkt uit Hebr. 1 : 1, 10-25, 1 Petr. 1 : 20. Vooral de Montanisten hielden vast aan het eschatologisch Christendom.

Deze belangrijke eschatologische grondtrek in het oudste Christendom verklaart nu de *crisis, waarin de na-apostolische tijd zich door het uitblijven der parousie bevond*. Hermas ziet de kerk als een „oude vrouw”, de brief aan de Hebreeëen spreekt van het onzeker worden in het geloof, het zgn. Freer-Logion Mc. 16 : 14 spreekt van de twijfel der apostelen. Volgens Celsus hebben de Christenen alleen nog de naam gemeen, volgens Origenes zijn de christenen het ook in de hoofdzaken niet eens, en Irenaeus zegt: *non est numerum dicere eorum, qui secundum alterum et alterum modum exciderunt a veritate* <sup>5)</sup>. *Allerlei tendele gerechtvaardigde critiek op Werners conceptie kunnen deze feiten niet uit de wereld helpen*, en deze crisis maakt een sluitende Christologie van het Nieuwe Testament weinig aannemelijk. Het gelukt Werner echter niet duidelijk te maken waarom nu een meer sacramentele „Neubau” vrijwel de gehele oorspronkelijke structuur kon verdringen. Werner vergeet dat het bij de christologie gaat om een (niet uitsluitend eschatologisch bepaalde) heilandsgestalte. Wij zullen zien dat de Christologie zich voor een belangrijk deel ontwikkelt op de bodem van de *soteriologie*, vanuit de vraag wat de inhoud van het heil is, wordt de Christusgestalte bepaald. Hier is dan ook plaats voor een *κυριος-* en *λογος-*christologie. Samenvattend zouden wij kunnen zeggen dat de vooronderstelling van het christelijk bewustzijn dat in Jezus Christus God de mensen zijn heil geopenbaard heeft, verontrust en in beweging gebracht

<sup>1)</sup> Vgl. W. Köhler, *Dogmengeschichte*<sup>2</sup>, Zürich 1943, S. 127.

<sup>2)</sup> Fr. Loofs, *Leitfaden z. Studium der D.G.*<sup>4</sup> Halle 1906, S. 94.

<sup>3)</sup> Epiphanius, h. XXX, 16 : 4.

<sup>4)</sup> Justinus, Dial. 127, 1.

<sup>5)</sup> Irenaeus, adv. haer. 1, 28, 2.



door het uitblijven der parousie het begin is van een zich veelzijdig ontwikkelende christologie.

Overzien wij in vogelvlucht de christologie van de joodschristelijke secten, dan blijkt hier een subordinatiane engelchristologie overheersend te zijn, ook in de Didachè speelt de eschatologie nog een belangrijke rol. Bij Ignatius zijn de christologische praedicaten nog paradoxaal, maar hier liggen reeds enige uitgangspunten voor een meer hellenistische en door de gnostiek beïnvloede christologie. (De eucharistie als ἀντιδοτον του μη ἀποθανειν).

Wanneer wij de invloed van de gnostiek nagaan, dan moeten wij er mee rekenen dat de kerk verschillende dogmatische termini technici aan de gnostiek heeft ontleend. Dit geldt vooral voor begrippen als homousie en trias <sup>1)</sup>. Werner wijst er op dat het christelijk dogma voor haar verdere ontwikkeling een *middenweg* zoekt tussen gnosis en sabellianisme, dat zij om de ene eenzijdigheid te vermijden, een deel van de andere in zich op moet nemen <sup>2)</sup>.

Het onoplosbare probleem, waarvoor de kerk mede door haar contact met de gnostiek werd gesteld heeft Hilarius aldus geformuleerd: unus deus aut alium excluderet, aut per alium non esset, aut tantum in nominibus unus esset, quia et unitas alium nesciret et alius non permetteret unionem et duo unus esse non posset. Het contact met de gnostiek heeft de Christologie wel verdiept, maar geen oplossing geboden voor de „Widerspruch” van het oudchristelijk dogma.

De betekenis van de soteriologie voor de Christologie wordt ons vooral duidelijk bij Irenaeus. Terecht merkt W. Köhler op, dat het bij Irenaeus vooral gaat om „eine „Theologie Christi” aus soteriologischem Interesse” <sup>3)</sup>. De incarnatie wordt bepaald door de soteriologie. Irenaeus vraagt dan ook aan de Joodse ketters: πως ἄνθρωπος χωρησει εἰς θεον εἰ μὴ ὁ θεος ἐχωρηθῇ εἰς ἄνθρωπον; <sup>4)</sup> Om dezelfde reden kan hij zeggen dat ketters, die uitgaan van het letterlijk opgevatte woord van Paulus „vles en bloed zullen het Rijk Gods niet beërven” daarmee de gehele heilsorde van God omverwerpen, daar deze gericht is op de ἀθανασία van den mens. Ook bij de eucharistie vinden we nadrukkelijk dezelfde gedachte dat het lichaam door het genieten van de eucharistie de onsterfelijkheid deelachtig wordt. Irenaeus geeft een soteriologisch bepaalde incarnatieleer, die zich laat samen vatten in de regel: qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse, quod est ipse <sup>5)</sup>.

Dat wij bij Tertullianus een overeenkomstig uitgangspunt vinden, blijkt wanneer wij naast de laatstgenoemde uitspraak van Irenaeus het woord van Tertullianus stellen: ex aequo agebat deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum deo posset <sup>6)</sup>. Tertullianus heeft veel uitdrukkingen parallel aan Irenaeus, ook in de avondmaalsleer. Echter meer dan bij Irenaeus vinden we bij Tertullianus een inslag van de logos-leer. En bij hem vinden we dan ook voor het eerst een laveren tussen de Scylla en Charybdis

<sup>1)</sup> Vgl. bij M. Werner S. 578-606.

<sup>2)</sup> Vooral S. 591 en 597.

<sup>3)</sup> o.c. S. 143.

<sup>4)</sup> adv. Haeres IV 33 : 4.

<sup>5)</sup> lib. 5 praef. II, 314.

<sup>6)</sup> adv. Marc. II, 27.

van gnostiek en Sabellianisme, om een uitdrukking van M. Werner te gebruiken. Tegenover de gnostiek handhaaft hij nadrukkelijk dat de gekruisigde de Godszoon is: sufficiat Christum filium dei mortuum dici et hoc quia ita scriptum est <sup>1)</sup>. Echter tegenover de Patripassiani zegt hij dat, wanneer de apostel zegt dat Christus gestorven is, dit slechts geldt voor zover de Christus vlees, mens en mensenzoon is, niet voor zover hij geest en Woord Gods is <sup>2)</sup>. Dit is echter juist het dividere dominum ex altera et altera substantia, dat Irenaeus als gnostieke ketterij moest afwijzen. Dit laveren tussen de eenzijdigheid van gnostiek en modalisme drijft reeds bij Tertullianus het christologisch dogma in de richting van het symbool van Chalcedon. Ook bij Tertullianus is de christologie sterk bepaald door het *soteriologisch uitgangspunt*, zij is voorts een christologie van de *gulden middenweg*, die de eenzijdigheid der haeresie wil ontwijken.

Ter beperking van dit artikel laten wij hier de Alexandrijnse theologie achterwege en richten onze belangstelling naar de monarchiaanse reactie. Het betreft hier de verhouding van de godheid van de Vader tot de godheid van de Zoon. Het is van betekenis dat Werner <sup>3)</sup> wijst op het verband tussen de crisis van het monarchianisme en de confrontatie met de gnostische systemen. Immers, de streng monotheistisch georiënteerde critiek op de gnostiek van Irenaeus trof ook zijn eigen leer van de zelfstandigheid van de Zoon. Wat het dynamistisch monarchianisme betreft, de kerk heeft deze stroming niet veroordeeld omdat zij een onkerkelijke zienswijze koesterde in zake de verhouding Vader en Zoon, maar de Christus als  $\psi\iota\lambda\omicron\varsigma\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  beantwoordde niet meer aan de in de kerk levende soteriologie. In deze dynamistische kringen werd voorts veel nadruk gelegd op historisch-grammatica exegese, dit kan mede verklaren waarom de christologie hier zo sterk afwijkt van de soteriologisch georiënteerde christologie der kerk.

Van betekenis is hier ook de opmerking van M. Werner: „An problemgeschichtlicher Bedeutung übertrifft der modalistische Monarchianismus den dynamistischen in einem Ausmas, das nicht leicht überschätzt werden kann" <sup>4)</sup>. Werner meent nu dat het modalisme met haar critiek op 't kerkelijk dogma eigenlijk de ware problematiek doorzien heeft en komt dan ook tot de conclusie: „In Wahrheit ist dieser sabellianische Modalismus auf die innere Logik der Sache gesehen, das eigentliche Ziel und Ende des Weges, auf den sich die kirchliche Lehre mit ihrem in Auseinandersetzung mit der Gnosis gewonnenen und ausgebildeten Dogma van der Gott heit Christi begeben hat" <sup>5)</sup>. Werner *vergeet* hier dat de kerkelijke Christologie zich ontwikkeld heeft *vanuit soteriologische interesse* en dat zij tot aan de gnostieke verwante terminologie haar toevlucht moest nemen om aan deze soteriologie uitdrukking te geven. Dat het kerkelijk dogma niet de weg van Sabelliaanse Modalisme koos en evenmin tot zuivere gnostiek werd is niet alleen te verklaren „als ein Kompromisiz irgendwo zwischen Gnosis und Modalismus" <sup>6)</sup>. *De soteriologische behoefte eiste de middenweg*

<sup>1)</sup> - adv. Prax. 29.

<sup>2)</sup> adv. Prax. 29.

<sup>3)</sup> S. 558 ff.

<sup>4)</sup> S. 567.

<sup>5)</sup> S. 574.

<sup>6)</sup> S. 577.

opdat niet de volheid van het heil door eenzijdige beklemtoning zou worden te kort gedaan.

Daarom ook kunnen wij het niet eens zijn met Fr. Loofs, wanneer hij uit de veroordeling van het Monarchisme meent te mogen concluderen dat hieruit duidelijk blijkt „dass der Ausgangspunkt des christologischen Denkens sich verschob. Denn beiden Gruppen von Monarchianern war das gemeinsam, dass für ihr Denken noch der geschichtliche Christus im Mittelpunkt stand.”<sup>1)</sup> Voor de Modalisten is dit laatste zeker niet het geval en ook de Dynamisten gingen niet uit van de „geschichtliche Jesus” zoals Loofs die bedoelt. Deze „geschichtliche Jesus” immers is eerst een object van onderzoek van de theologie van de 18e en 19e Eeuw.

Ook in de Ariaanse strijd wordt de middenweg bewandeld. Cyrillus van Jeruzalem spreekt nadrukkelijk van de koninklijke middenweg: ὁδὸ βασιλικὴ πορευόμεν, μὴ ἐκκλινόμεν μητὲ ἀριστερὰ μητὲ δεξιὰ<sup>2)</sup> Werner ziet in het Arianisme een poging tot repristinatie van de engelchristologie en deze zienswijze betekent stellig een verheldering van de hier liggende problematiek. Wanneer hij nu echter opmerkt: „Dogmengeschichtlich ist also das Auftreten des Arianismus in gar keiner Hinsicht ein Problem, wohl aber in gewisser Beziehung das Auftreten der nicänischen Theologie”,<sup>3)</sup> dan wreekt zich hier dat Werner de gehele dogmageschiedenis uit het uitblijven der parousie wil verklaren. De engelchristologie beantwoorde reeds lang niet meer aan de soteriologische behoeften en reeds bij Irenaeus en Tertullianus ontmoetten wij een soteriologie (en dus christologie), die in de richting van Nicea wijst. De verwerping van het Arianisme berust vooral op de door Athanasius vertegenwoordigde, kerkelijke soteriologie. Van den Christus zegt Arius ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, κτισμα γὰρ ἐστὶ καὶ ποιημὰ ὁ υἱός; οὐκ ἐστὶν ἀτρέπτος ὡς ὁτιπατήρ, ἀλλὰ τρεπτὸς ἐστὶ φύσει, ὡς τὰ κτισμάτα<sup>4)</sup> Voor dit τρεπτὸς beroept Arius zich op de verhoging Phil. 2 : 9. Hier is onmiskenbaar verwantschap met de oudchristelijke engelchristologie. Horen wij nu naar Athanasius dan bemerken wij het diepgaand verschil in geestelijk klimaat.

οὐκ ἂν ἐθεοποιήθῃ ὁ ἄνθρωπος, εἰ μὴ φύσει ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἀληθινὸς καὶ ἰδιὸς αὐτοῦ ἦν ὁ λόγος, ὁ γεγομενὸς σὰρξ<sup>5)</sup>  
εἰ γὰρ τὰ τῆς θεότητος τοῦ λόγου ἐργὰ μὴ διὰ σώματος ἐγένετο, οὐκ ἂν ἐθεοποιήθῃ ἄνθρωπος.<sup>6)</sup>

...μὴ ἐξπαύτου οὐσιωδῆς θεότης καὶ εἰκὼν τοῦ πατρὸς (Sc. ὁ υἱός) οὐκ ἂν ἐθεοποίησε θεοποιούμενος καὶ αὐτός.<sup>7)</sup>

Uit deze kleine bloemlezing, die nog met talrijke citaten zou kunnen worden uitgebreid, blijkt duidelijk dat *hier de christologie bepaald is door het* οὐκ ἂν ἐθεοποιήθῃ ὁ ἄνθρωπος εἰ... Vrijwel de gehele Niceense christologie is een antwoord op dit uitgangspunt.

Wij willen nu onze aandacht richten op het symbool van Nicea (325),

<sup>1)</sup> Leitfaden, S. 187.

<sup>2)</sup> Kat. XI 17. M.G. XXXIII, 712.

<sup>3)</sup> S. 381.

<sup>4)</sup> Orat. c. Arian. I 9 M.G. XXVI 29.

<sup>5)</sup> Orat. c. Arian. II : 70. M.G. XXVI, 296.

<sup>6)</sup> Orat. c. Arian. III : 33.

<sup>7)</sup> Ath. de synod. 51.



...και εἰς ἓνα κυριον Ἰησουν χριστον τον υἱον του θεου, γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη, τουτεστιν ἐκ της οὐσιας του πατρος... γεννηθεντα οὐ ποιηθεντα, ὁμοούσιον τῷ πατρι δι' οὐά παντα ἐγενετο, τα τε ἐν τῷ οὐρανῷ και τα ἐν τη γῇ, τον δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα, ἐνανθρωπησαντα, παθοντα και ἀνασταντα τη τριτη ἡμερᾷ ἀνελθοντα εἰς οὐρανους και ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους<sup>1)</sup>

Het Nicaenum nadert zéér dicht aan het Sabellianisme. Werner ziet als onderscheid: „Er<sup>2)</sup> denkt nicht in zeitlicher Sukzession, sondern lässt sie im Schema der ewigen Gleichzeitigkeit mit einander existieren. Aber dieser Unterschied ist freilich nicht von fundamentaler Bedeutung”<sup>3)</sup> Er ligt wel een fundamenteel onderscheid achter: de modalistische christologie is vooral *ontologisch* geconstrueerd, zij is religieuze metaphysica, het Nicaenum is veel meer *soteriologisch* bepaald. Niet zonder betekenis staat het δι' ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν in het Nicaenum.

Aan deze (Westers georiënteerde) soteriologie voldeed het Nicaenum, waar men meer oog heeft voor religieuze metaphysica blijft deze formule onbevredigend en gaat men zich verdiepen in de problematiek van de zelfstandigheid van de Zoon.

Nog een enkel woord over Werners betoog dat het homousiebegrip aan de gnostiek ontleend is, waarbij het tot de conclusie komt: „Dass dieser Kirchenlehre nichts anderes mehr übrig bleibt als in dieser Sache zwischen den beiden Häresiën der Gnosis und des Sabellianismus irgendwie hin und her zu lavieren, bekundet sie damit, dass sie im Stadium der altncänischen Orthodoxie den Sabellianismus schlägt mit dem gnostischen Begriff der Homousie, aber so dass sie diesen gnostischen Begriff selber sabellianisch deutet”<sup>6)</sup>. Met Eduard Schwartz wijst Werner dan ook de mening dat de homousieformule uit het Westen afkomstig zou zijn af.<sup>4)</sup>

Wij laten gaarne de mogelijkheid open dat het homousiebegrip overgenomen is van de gnostiek, maar kunnen het niet eens zijn met Werner dat de gehele ontwikkeling van het Niceense dogma alléén een wisselspel is tussen Gnostiek en Sabellianisme. Voor Werner speelt nl. de gehele dogmengeschiedenis zich af in de sfeer der metaphysica, maar zoals wij reeds opmerkten, niet voor niets staat het δι' ἡμας in het Nicaenum. Werner ziet over het hoofd dat het laveren tussen gnostische en Sabelliaanse formules voor een belangrijk deel geschiedt om uitdrukking te geven aan de westers-georiënteerde soteriologie. Bij Werner maakt de „Neubau” al te zeer de indruk van een schaakspel en het spel alleen, hij vergeet echter dat het spel bepaald wordt door de belangrijke regel: δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα.

Zo is ook de latere interpretatie van ὁμοούσιος als ὁμοιούσιος niet zonder meer een terugkeer tot de gnostische betekenis der homousie, gelijk Werner meent. Ook hier wordt een iets meer gnostisch geaccentueerd spraakgebruik gebruikt om de middenweg van de christelijke soteriologie

<sup>1)</sup> Geciteerd naar Loofs Leitfaden, S. 236.

<sup>2)</sup> nl. Athanasius, die representatief is voor 't Nicaenum, S. 589.

<sup>3)</sup> S. 597.

<sup>4)</sup> S. 591 ff.

veilig te stellen tegen het Sabellianisme Ook het zgn. Nicaeno-Constantinopolitanum is het best te karakteriseren als een station op de koninklijke middenweg naar Chalcedon. Apollinaris van Laodicea staat in de traditie van Irenaeus en Athanasius. Wie de Christologie van Apollinaris naleest kan niet begrijpen hoe déze opvattingen verketterd konden worden. Deze verkettering wordt echter begrijpelijk wanneer wij onze aandacht richten op de soteriologie. Immers, wanneer bij Apollinaris de Logos niet volledig mens wordt, dan treft ook hem de vraag van Irenaeus: πως ἄνθρωπος χωρησεῖ εἰς ἄνθρωπον εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐχωρηθῇ εἰς ἄνθρωπον; *Apollinaris kon niet zeggen: factus est quod sumus nos* en zijn verkettering is dan ook nog eens een bevestiging van onze these dat het wordende Christologische dogma goeddeels door de soteriologie wordt bepaald. Dit wordt nog eens bevestigd, wanneer tegenover Apollinaris een synodaal schrijven uit Rome decreteert:

perfectum deum perfectum suscepisse hominem fatemur, nos qui integros ac perfectos salvatos nos scimus <sup>1)</sup>).

Wij begrijpen nu, dat wanneer Nestorius van de Christus leert dat hij διπλους τῇ φύσει is, dit voor de kerkelijke soteriologie een onoverkomelijke hinderpaal moet zijn. Zijn antipode, Cyrillus, herhaalt eigenlijk de christologie van Athanasius. W. Köhler noemt de uitspraak van Cyrillus: „Ist Christus nur Mensch oder blosses Instrument der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst, wir sind erlöst, weil der Gott-Logos seinen Leib in den Tod gab”. <sup>2)</sup> Hiermede is op soteriologische basis het Nestorianisme en het Apollinarisme overwonnen.

De nog volgende veranderingen zijn weinig belangrijk, en ten dele door machtspolitiek bepaald. Nog een enkel woord over het symbool van Chalcedon, dat over Christus leert: τελειον τον αυτον εν θεοτητι και τελειον τον αυτον εν ανθρωποτητι θεον αληθως και ανθρωπον αληθως τον αυτον εκ ψυχης λογικης και σωματος, ομοουσιον τω πατρι κατα την θεοτητα και ομοουσιον τον αυτον ημιν κατα την ανθρωποτητα . . . <sup>3)</sup> M. Werner merkt bij de formule op: „Auf das Wesentliche und grundsätzliche gesehen schreitet damit die grosskirchliche Lehre in mühsamem und mannichfach gehemmtem Vorwärtstasten zu der christologischen Auffassung fort, die längst vorher im zweiten Jahrhundert schon die Gnosis erreicht hatte, sofern sie den göttlichen Erlöser in den Menschen Jesus van Nazareth eingehen liess”. <sup>4)</sup> Ook wanneer 't symbool van Chalcedon zich van gnostische terminologie bedient, dan is zij daarmee toch *géén gnostiek*: het ομοουσιον τον αυτον ημιν κατα τον ανθρωποτητα is voor consequente gnostiek ondenkbaar.

W. Köhler merkt op: „Sieht man auf das religiöse Interesse, so war die Formel gut. Aber theologisch war die Formel schlecht. Man hatte ein Wesen konstruiert das, historisch gesehen, nicht lebensfähig war. Aber „historisch” denkt, wie wir wissen, die damalige Selbstbesinnung nicht, ebenso wenig dynamisch, sondern statisch in Seinskategorien, griechischer Denkart entsprechend”. <sup>5)</sup> Dit laatste is *ten dele* waar, maar behoeft

<sup>1)</sup> Geciteerd naar Loofs, Leitfaden S. 271.

<sup>2)</sup> Dogmengeschichte, S. 162.

<sup>3)</sup> Geciteerd naar Loofs, Leitfaden S. 300.

<sup>4)</sup> S. 627.

<sup>5)</sup> Dogmengeschichte, S. 163.

een aanvulling: men denkt soteriologisch en bedient zich daarbij van Griekse denkwijze. Chalcedon is een gebrekkige poging de soteriologische inhoud van het christelijk dogma uit te drukken in de toen geldende (Griekse) begrippen. Een zekere verstarring is onmiskenbaar, maar wij kunnen slechts grote bewondering hebben voor de moeizame poging van het oudste Christendom om haar heilsbezit uit te drukken in de terminologie van haar tijd. Wie in de ontwikkeling van het christologisch dogma tot Chalcedon slechts een dor woordenspel kan zien, miskent de geestelijke worsteling, waarvan de talloze formuleringen slechts het uiterlijk gewaad zijn. Het dogma is „ein sich bewegendes, bald so, bald anders sich gestaltendes, in der Verschiedenheit seiner Formen sich selbst bestimmendes”.<sup>1)</sup> Daarom is ook Chalcedon geen *eindpunt*, maar *doorgangspunt* en ook het Christendom van heden zal zich niet mogen onttrekken aan haar taak om haar christelijk heilsbezit uit te drukken in de *terminologie van onze tijd*.

*Samenvatting:*

1. De verdienste van M. Werners „Entstehung des christlichen Dogmas” is, dat hier nog eens duidelijk de belangrijke eschatologische factor in het oudste Christendom wordt aangetoond, en dat de schrijver wijst op de daaruit voortvloeiende problematiek. De „Neubau des christlichen Dogmas” verklaart hij echter niet, doordat hij ten onrechte het gehele christelijk dogma laat ontstaan uit het uitblijven der parousie.
2. Een subordinatiane christologie in het Nieuwe Testament kan bezwaarlijk ontkend worden.
3. De crisis van het na-apostolisch tijdvak maakt de conceptie van een sluitende christologie van het Nieuwe Testament (gelijk Prof. G. Sevenster betoogt) weinig aannemelijk.
4. De weg van het christelijk dogma is die van de gulden middenweg tussen gnostiek en Sabellianisme.
5. Het schema κατά σάρκα - κατά πνεύμα is niet goed bruikbaar als uitgangspunt van de christologie.
6. Werner en Loofs miskennen de belangrijke plaats van de soteriologie voor het verstaan van het christologisch dogma.
7. De „geschichtliche Christus” (zoals Loofs deze verstaat) is vrijwel nergens uitgangspunt van het kerkelijk christologisch dogma.
8. Wanneer voor Werner de Niceense theologie een probleem is, dan is dit een gevolg van zijn miskennis van de soteriologie (vgl. 6).
9. De zinsnede „τον δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα” in het symbool van Nicea en de veroordeling van Apollinaris werpen een verhelderend licht op het in 6 betoogde belang van de soteriologie.
10. De „Seinskategorien griechischer Denkart entsprechend” (W. Köhler) waarin het symbool van Chalcedon is uitgedrukt, betreffen meer de vorm dan de inhoud.

*Haarlem.*

S. L. VERHEUS.

<sup>1)</sup> Definitie van F. C. Baur. Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte. Tübingen 1858. S. 8.



# Boekbesprekingen.

Dr H. Berkhof, „De Kerk en de Keizer” (Uitgeversmaatschappij „Holland”, Amsterdam 1946).

Het is al weer anderhalf jaar geleden, dat deze studie het licht zag. Toch mag een — zij 't wat late — bespreking in *Vox Theologica* niet achterwege blijven, al was 't slechts om te verzekeren, dat het geen gebrek aan interesse voor dit belangrijke boek is geweest, dat deze redactionele nalatigheid heeft veroorzaakt.

De schrijver wil het ontstaan van de Byzantinistische en theocratische staatsgedachte in de 4e eeuw onderzoeken. Daartoe heeft hij zijn omvangrijke en gecompliceerde stof op logische en aannemelijke wijze ingedeeld. In een viertal hoofdstukken maakt hij duidelijk, welke elementen aan te wijzen zijn in de overgang van keizer Constantijn tot de Christelijke godsdienst in het jaar 313: de „do ut des” verhouding, die typerend moet worden geacht voor de oude Romeinse religie; de keizerverering, die aan het Oosten is ontleend; het syncretisme der Syrische keizers, dat uitloopt op de beschouwing van de keizer als representant van de *Summus Deus*. De exclusiviteit van het Christelijk geloof steekt hiertegen des te scherper af, het Neo-Platonisme en het daarmee parallel lopende Origenisme wijzen echter op een markante overeenkomst in het denken van heidenen en Christenen. Dr Berkhof vult dit deel van zijn studie aan met talrijke uittalingen van tijdgenoten, die ons duidelijk maken hoe vloeiend de grenzen zijn tussen de heidense *Summus Deus*-verering en het Christelijk Godsgeloof. Zowel door deze citaten die de gang van het betoog nergens storen, integendeel: er overal een krachtige steun aan geven en het algemene beeld uitermate verrijken, als door de bondige wijze waarop de schrijver deze stof verwerkt, is hij er in geslaagd, de geestelijke achtergrond van 313 zo doorzichtig te maken, dat van daaruit de gehele verdere ontwikkeling de lezer veel begrijpelijker wordt.

In de twee volgende hoofdstukken worden ons de perspectieven getekend, die de weg waarlangs de kerk zich naar het Byzantinisme beweegt en de staat naar een Christelijke ideologie, die in feite slechts cultische inhoud heeft, opent. Na het voorafgaande herkennen wij duidelijk de draad, die vanaf Constantijn via zijn zonen en de keizer Theodosius en Iustinianus tot op onze tijd in het Oost-Romeinse Rijk en zijn erfenamen waar te nemen is.

Op dit punt van zijn onderzoek gekomen, betreft Dr Berkhof de Ariaanse strijd in zijn gezichtsveld en laat zien, hoe nauw de verhouding van kerk en staat in de 4e Eeuw aan deze strijd verbonden is. Hier botsen niet alleen twee kerkpolitieke machten, maar vooral het Grieks-speculatieve denken en het Romeins-cultische besef, dat de *Summus Deus* slechts getransponeerd heeft in de God der Christenen, maar in wezen nog geheel doordrenkt is van het oude heidense monotheïsme. In dat licht bezien betekent het *NicaenoConstantinopolitanum* van 381 niet alleen een theologisch eindpunt, maar tevens de geboorte van een nieuwe rijksideologie. Zo kan Dr Berkhof terecht zeggen: „In 313 heeft de Christelijke kerk het in diepere zin niet gewonnen maar verloren”.

Voor de opbouw van dit eerste gedeelte van het boek kunnen wij niet anders dan bewondering hebben. De vaak lange aanhalingen van tijdgenoten vermogen toch niet de lectuur te vermoeien of de aandacht te verzwakken. De vertaling is vlot en nergens gewrongen, zodat de eigen beschouwing van de schrijver er niet door gestoord wordt. De waarde ervan is, dat hij de anderen zelf aan 't woord laat komen en laat uitspreken.

Nog sterker geldt dit, naar onze mening, voor de nu volgende hoofdstukken over de tolerantie, de vrijheid der kerk en de theocratie. Het heeft in de 4e Eeuw niet aan stemmen ontbroken, die zich verzet hebben tegen het ingrijpen van de keizer in de zaken der kerk. Deze stemmen — van Lucifer van Cagliari, van Ambrosius van Milaan e.a. — krijgen forse en levende klank, zodat zij ook tot ons gaan spreken; de hoofdfiguren in deze worsteling van geesten en machten nemen scherpomlijnde gestalte aan; de schrijver geeft aan ieder een eigen, verrassende kleur in het beeld van de tijd.

Tenslotte wordt in een samenvattend hoofdstuk het uiteengaan van Oost en West tot in zijn wezenlijke oorzaken nagegaan en de lijn van ontwikkeling doorgetrokken in later tijd.

Er blijven enkele vragen, van ondergeschikt belang, te stellen. Op p. 108 trekt

Dr Berkhof, als voorbeeld van de strijd om de vrijheid der kerk óók in later tijd, een vergelijking met het verzet der Pausen in de tijd van Karel de Grote tegen het Germaanse landskerk-, resp. rijkskerkideaal. Op p. 162 laat hij echter tevens duidelijk zien, dat reeds Gelasius het gezag van de Paus geïdentificeerd heeft met het kerkgezag: „Aan die caricaturale omkering is de theocratische idee in de Middeleeuwen ten offer gevallen”. Als dit een duidelijke vertroebeling betekent van het op zichzelf zuivere motief der — door de schrijver in profetisch-critische zin verstande — theocratie en derhalve tevens van het vrijheidsmotief, is er dan niet mee te rekenen, dat ook de latere Pausen, in hun verzet tegen het Germaanse streven, dit waarschijnlijk niet alleen uit één motief, i.c. dat der vrijheid, zullen hebben gedaan? De aparte betekenis, die Dr Berkhof aan het begrip der theocratie geeft, doet hem, naar onze mening, op dit punt niet geheel duidelijk zijn.

Doch dit zijn slechts detailkwesties, die het werk als geheel niet kunnen aantasten. Het is een kerkhistorische studie geworden, die boeit van begin tot einde, zowel door haar streng-wetenschappelijke opbouw en verwerking der stof als door het beeldend vermogen van de auteur. Zijn hoop, de kerkhistorische wetenschap hiermede een dienst te hebben bewezen, mag stellig geacht worden in vervulling te zijn gegaan. Tj.

Het Boek Esther, door Dr G. Ch. Aalders in de serie „Korte Verklaring der H.-Schrift”, uitgekomen bij Kok, Kampen. 1947.

De „Inleiding” bestaat uit 6 hoofdstukken.

1. In het eerste capit. worden behandeld naam en inhoud. De naam E. wordt perzisch genoemd en in verband gebracht met stri, dat „jonkvrouw” of stara, dat „ster” betekent.

2. Hoofdstuk 2 behandelt: *Schrijver en tijd van ontstaan*. Schrijver verwerpt de hypothese, dat 9: 20 - 32 een latere invoeging zou zijn en moet dus ook de mogelijkheid, dat Mordechai de auteur van het boek kan zijn van de hand wijzen. De mening van A. is, dat wij niet weten wie de auteur is en dat wij het ook wel nimmer te weten zullen komen. Uit „enkele gegevens” mag volgens Schr. worden opgemaakt, dat de auteur althans niet al te korte tijd na de door hem beschreven gebeurtenissen moet hebben geleefd en dat hij ze te boek moet hebben gesteld voordat Alexander de Grote de perzische heerschappij wegvaagde.

3. Hoofdstuk 3 behandelt de *Bezwaren tegen de historische geloofswaardigheid*. Met vele voorbeelden staakt Schr. zijn bewering, dat de auteur zó uitnemend op de hoogte is met de perzische toestanden en gewoonten, dat er wel bijzonder sterke argumenten zouden moeten worden aangevoerd om ons met redelijke grond aan de hist. geloofwaardigheid te doen twijfelen. Toch heeft men (!) gemeend zulke bezwaren te kunnen inbrengen. Aalders noemt er enige, waaronder:

a. In de profane historie is nergens sprake van Vasthi en Eser, noch van Mordechai en Haman. Dit stilzwijgen acht Schr. niet verontrustend, want het wordt z.i. hoofdzakelijk (!) hierdoor veroorzaakt, dat wij juist voor dit tijdvak eigenlijk geen buiten-bijbelse bronnen hebben. De enige bron, Herodotus, eindigt juist met 478 v C., het jaar waarin E. verheven werd. Herodotus noemt niet Vasthi, maar Amestris als echtgenote van Xerxes. Maar ook dit feit vindt A. niet pleiten tegen de historiciteit van E., want: „men (!) heeft er op gewezen, dat de perzische koningin nevens de eigenlijke koningin ook wel eens (sic!) een vrouw hadden van de tweede rang”. Schr. noemt overigens slechts één dergelijke voorbeeld.

b. Verder vat men (!) 2: 5 v. zó op, dat dit zou pleiten tegen de historiciteit, doordat men de betreffende bijzin „die weggevoerd was enz. . .” laat terugslaan op Mordechai. Deze zou dus al in 597 naar Babel gegaan zijn, zodat hij in 478 reeds 120 jaren oud zou wezen. Zou zijn nicht van nog wel zo bekoorlijk kunnen zijn, dat zij den koning wist te boeien? A. redt zich uit deze moeilijkheid door de bijzin te laten slaan niet op M. maar op diens overgrootvader Kis.

4. Hoofdstuk 4 gaat over: *Bezwaren tegen de godsdienstige en zedelijke waarde*. Vreemd vind ik het, dat Schr. als een echte zedemeester de vinger legt bij sommige daden van M. en E. Zo vindt hij het dom van M. dat hij Haman geen eerbewijzen wilde brengen, maar zouden „de illegalen” deze houding van M. niet anders waarderen? Schr. laakt het in E., dat zij zonder protest de perzische spijzen nuttigt — zulks in tegenstelling tot Daniël — en dat zij Xerxes er niet op wijst, dat zijn vermoeden als zou Haman haar eer hebben willen aanranden, onjuist is. Hij besluit dit hoofdstuk



echter aldus: „De beschuldiging van nationalistische zelfgenoegzaamheid en fanatieke wraakzucht is volkomen ongerijmd, en daarmee vervalt ook alle bezwaar, dat uit dien hoofde tegen het godsdienstig en zedelijk karakter van het boek is ingebracht.”

5. In hoofdstuk 5 gaat het over het *Kanoniek karakter*. Volgens Schr. geldt ook van E. het woord van art. 5 uit de Confessio belgica: „wij geloven zonder enige twijfel al wat daarin begrepen is.” Waarom voegt hij er niet aan toe: „gemerkt de blinden zelve tasten kunnen, dat de dingen, die daarin voorzgd zijn, geschieden”.?

Ik werd ontsticht door de stichtelijke slotalinea: „Hamans boze aanslag is in wezen een poging van den duivel om de komst van Christus te verhinderen . . . Het boek E. tekent ons derhalve een geweldige episode in de ontzaglijke worstelstrijd tussen de slang en het vrouwenzaad (Gen. 3 : 15), en het laat ons zien, hoe het vrouwenzaad over den Satan triumfeert. Daarni ligt de grote betekenis van dit boek, *daarom heeft het zijn plaats in de kanon*; (cursivering van mij — J. J. K.) het predikt ons de onwederstandelijke heilsraad Gods tot behoudenis van zondaren in Christus, den enigen en volkomen Zaligmaker.” Als dit waar is, mag m.i. de kanon wel herzien worden. Immers, de boeken der Maccab. behandelen in niet minder mate „een geweldige episode in de ontzaglijke worstelstrijd tussen de slang en het vrouwenzaad.” Als E. dus dáárom een plaats in de kanon heeft, mag men die aan de boeken der Macc. niet ontzeggen. — De wijze waarop Schr. in het vijfde hoofdstuk van zijn Inleiding, het kanoniek karakter van E. ziet, maakt de hoofdstukken 3 en 4 daaruit m.i. geheel overbodig. In elk geval zou ik ze verwacht hebben ná 5.

6. Tenslotte gaat het over *Tekst, vertaling en verklaring*. De tekst verkeert in uitstekende conditie. Schr. volgt daarom de Masor. Tekst. Hij noemt twee cruces, n.l. de slotwoorden van 1 : 22 en het beginwoord van 2 : 19.

Ik vind het jammer, dat Schr. in zijn Inleiding niet even wijst op de apocryphe „toevoegingen aan het boek E.” en dat geen literatuur-lijst is opgenomen. Het ontbreken van deze lijst zal wel het feit verklaren, dat ook in de uitleg, wanneer de mening van andere exegeten bestreden wordt, nooit de namen dezer heren worden genoemd, maar steeds volstaan wordt met „sommige uitleggers” of iets dergelijks.

De vertaling vind ik heel mooi. Ze is welluidender dan b.v. die van Dr G. Smit in Tekst en Uitleg. Het zal wel een erratum zijn, dat de woorden bešūšan habbira in 2 : 5 niet vertaalt zijn. — A. vertaalt (2: 23 e.a.) de stam t l h met: *spietsen* op een paal. Volgens Genesius 17 betekent deze stam: ophangen. — De laatste woorden van 3 : 13 „ . . . en om hun roof buit te maken”, vind ik niet gelukkig. — Bij 6 : 13 vraag ik mij toch af of Schr., ondanks zijn verweer in de uitleg, niet te ver gaat, wanneer hij, im vertaalt, niet met: indien, maar met: *aangezien*. Wordt deze vertaling niet gevolgd om de moeilijkheden te omzeilen, die de vertaling „indien” met zich brengen zou? — In 7 : 2 worden de woorden Estēr hammalka, o koningin Ester, niet vertaald. Ik vind dit jammer, want zou Xerxes deze woorden juist niet met grote nadruk gesproken hebben om E. te tonen hoezeer hij met haar ingenomen was?

De verklaring, die Schr. geeft, is uitvoerig en laat zich prettig lezen. Enkele dingen vielen mij op. In 2 : 9 legt Schr. het woord mānōtēhā zó uit, dat bedoeld zou zijn: haar aandeel in de schoonheidsmiddelen. Dit lijkt mij minder waarschijnlijk. Zou dit afzonderlijk vermeld worden als een bewijs, dat E. bijzondere „genade” bij Hegai vond? Was deze niet *verplicht* om aan alle kandidaten hun aandeel van de cosmetische artikelen te geven? De gebruikelijke verklaring, dat bijzondere porties koninklijk voedsel bedoeld zijn, lijkt mij waarschijnlijker. M.i. wil Schr. E. wat „sparen”. Zij mocht immers geen onreine spijzen gebruiken! Maar, al zou het gelukken door deze exegese de zonde van E. tegenover de Wet te verminderen, dan blijft m.i. toch haar nog veel grotere schuld t.o. de Wet, dat zij, te oordelen naar de tekst, waarlijk niet alles in het werk heeft gesteld om te verhinderen dat zij de voornaamste bijzit zou worden van een heiden: zij schijnt integendeel de koning gaarne te hebben willen „veroveren”. Als Schr. bij 2 : 15 als exegese geeft: „Zij was er klaarblijkelijk uit zichzelf helemaal niet op uit om een bijzonder gunstige indruk op den perzischen heerser te maken en zich op haar voordeligst voor te doen. Zij aanvaardde alleen passief wat . . . Hegai wenste . . .”, maak ik alleen maar de nuchtere opmerking, dat het nog heden schijnt voor te komen, dat dames, juist met de bedoeling om zo voordelig mogelijk uit te komen, zich blindelings onderwerpen aan de wil van een mode-vorst. Schr. wil te veel E. sparen.

Jammer vind ik het, dat bij 2 : 21 eigenlijk geen poging gedaan wordt om de



verhouding te tekenen, waarin M. staat t.o. het hof. Is M. ook wel de vrome man, waarvoor hij gewoonlijk doorgaat? Waarom is hij niet teruggekeerd naar het vaderland? Houden „zakken” hem in den vreemde vast? Houdt hij wel erg veel rekening met Jahwe? Ook zijn woorden tot E. in 4 : 14 „maar als gij blijft zwijgen, zal er voor de Joden van andere zijde wel redding opdagen” behoeven niet te betekenen, dat hij daarmee hulp van Jahwe bedoelt. Ook Aalders acht het „veeleer alleszins aannemelijk, dat met die „andere zijde” enige andere middellijke oorzaak wordt bedoeld” (blz. 17 v.).

Wanneer Schr. bij 4 : 10 zegt, dat Esters woorden tot Hatach niet allereerst als een uiting van vrees voor haar eigen leven kunnen worden opgevat, ben ik het met hem niet eens.

Waarom zou M. zo spoedig „de zak” hebben afgelegd? Cf. 4 : 1 met 5 : 9. Zou het alleen waar zijn, omdat hij anders niet in de poort des konings mocht komen? Of zou er misschien ook uit op te maken zijn, dat zijn rouw geen boete-doening wil zijn en in tegenstelling tot Jona 3 : 8 niet de rouw is, die verootmoediging betekent voor Jahwe? — Ik vind het jammer, dat de figuur van M. niet méér uit de verf komt.

E. verlangt (9 : 13) dat de zonen van Haman opgehangen zullen worden. Schr. ziet in dit verlangen geen uiting van wraakzucht. Volgens hem betekent het, dat zij aan de vloek waren prijsgegeven. „Het is hier niet bloot een strijd van mensen tegen mensen, maar van het slangenzaad tegen het vrouwenzaad, en het slangenzaad is met zijn vader, die een mensen-moorder is van den beginne (Joh. 8 : 44) van God vervloekt”. Het wil mij voorkomen, dat E. wel wat geïdealiseerd wordt, wanneer haar hier geen wraakzucht wordt toegeschreven.

De bewijzen, die Schr. aanvoert voor de echtheid van 9 : 20-32 kunnen mij niet geheel bevredigen. Vooral vs. 24 v. vind ik op deze plaats vreemd.

G.

J. J. K.

## *Ingekomen Boeken en Tijdschriften.*

- Iz. J. A. Blok, *De Bhagawad Gita*, N.V. Uitgevers Mij. Ae. Kluwer, Deventer.  
 Louis Hoyack, *De onbekende Koran*, N.V. Uitgeversmij Ae. Kluwer, Deventer.  
 L. Hoyack, *De Boodschap van Mayat Khan*, N.V. Uitgeversmij. Ae. Kluwer, Deventer.  
 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich.  
 Felix Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Evangelischer Verlag A.G., Zollikon-Zürich.  
 Martin Albertz, *Die Botschaft des Neuen Testaments. Ie Band*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich.  
 A. de Quervain, *Glaube und Humanismus*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich.  
 K. Barth, *Christus und wir Christen*, Evangelischer Verlag A.G. Zollikon-Zürich.  
 Prof. Dr J. J. M. Timmers, *Symboliek en Monographie der christelijke kunst*. J. J. Romen & Z., Roermond Maaseik 1947.  
 Henk de Weerd, *Gestalten rondom Pilatus, Kroonder, Bussum*.  
 N. J. A. van Exel, *Het oorlogsprobleem*, N.V. H. J. Spruyt's Uitgevers-Mij., Amsterdam 1947.  
 Dr P. ten Have, *Een methode van Bijbelse Catechese*, tweede druk. J. B. Wolters N.V. Groningen 1948.  
 J. B. Th. Spaan, *Vluchttheuvel in gevaren*, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1948.  
 Prof. Dr F. W. Grosheide c.s., *Christus de Heiland*, J. H. Kok N.V. Kampen 1948.  
*De oud-Katholiek*, Weekblad voor de oud-Katholieke Kerk van Nederland.  
*Diaconia*, Maandblad ten dienste van het diaconaat in de Ned. Herv. Kerk, Maart, April 1948.  
*Alg. Ned. Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*. Februari 1948. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.  
 Dr S. U. Zuidema, *Nacht zonder dageraad*. T. Wever, Franeker.  
*Studia Catholica*. Jrg. 23 afl. II April 1948. Dekker & van de Vegt N.V., Nijmegen.



**J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA**

*Zo juist verschenen:*

Dr G. VAN DER LEEUW

## **Beknopte geschiedenis van het Kerklied**

met medewerking van Dr K. Ph. BERNET KEMPERS

2e druk — gebonden f 9.50

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

**N.V. Uitgevers-Maatschappij „De Tijdstroom” - Lochem**

### **Boeken voor studie en godsdiensonderwijs**

HILBRANDT BOSCHMA: De tragedie van het Godsrijk . . . . . geb. f 8.50

Prof. dr. VAN MOURIK BROEKMAN: Het geestelijk leiderschap  
van de predikant . . . . . geb. f 2.—

Idem: Wegen tot God en Wegen van God . . . . . geb. f 2.90

Dr. J. L. SNETHLAGE: Door tijd en ruimte . . . . . geb. f 2.45

#### **CATECHISATIEBOEKJES:**

RAPPOLD: Bij ons bijbels verteluur, deel I . . . . . ing. f 0.32½

Id. Id. deel II . . . . . ing. f 0.32½

De hierbij behorende platenatlas . . . . . gec. f 1.75

**BIJBELSE WANDPLATEN**, te gebruiken bij het godsdiensonderwijs.

Serie van 5 platen à . . . . . f 10.—

IN DE BOEKHANDEL VERKRIJGBAAR

*Zojuist verscheen:*

## **Religieuze Existentie**

en

## **Aesthetische Aanschouwing**

door Dr G. J. Hoenderdaal

In dit werk, waarmee de schrijver de doctorstitel verwierf, wordt aan de hand van de werken van Schleiermacher, de verhouding bestudeerd van het aesthetische tot de religie.

Dit probleem, het verschil tussen een religieuze en een aesthetische levenshouding en -beschouwing, is nog altijd van fundamentele betekenis. En de door de schr. geconstateerde verwantschap van Schleiermachers gedachten met de moderne existentie-filosofie geeft aan zijn behandeling van het probleem bovendien een actueel karakter. Tevens wordt in dit werk een nieuw inzicht gegeven in de Aesthetica van Schleiermacher, tengevolge waarvan verschillende principiële kwesties op aesthetisch gebied worden aangeroerd. Prijs f 4.90 ingenaaid

Verkrijgbaar in de Boekhandel

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V.**

*Binnenkort verschijnt het boek over:*

# Drenthe in Michigan

'n Studie over het Drentse aandeel in de Van Raalte-trek van 1847. Bijdrage tot de Sociologie van het Schisma in de Drentse dorpsgemeenschap

door **H. J. Prakke.**

Voorzitter van het Drents Genootschap.

In het Woord vooraf schrijft Professor Bouman, Hoogleraar in de Sociologie te Groningen o.a.:

„De studie, door de heer Prakke aan geloofsstrijd en sociale tegenstellingen in enkele Drentse dorpen gewijd, mag zeker als een voorbeeld gelden van een detailstudie, die ruimere perspectieven opent. Ze is niet alleen belangwekkend uit godsdiensthistorisch oogpunt, maar werpt ook een verrassend licht op een der hier te lande zó verwaarloosde hoofdstukken uit de geschiedenis der Nederlandse kolonisatie in de Verenigde Staten van Amerika, met name de stichting van Holland-Michigan.

Bovendien vormt deze schets een bijdrage tot de kennis van de religieuze groepsvorming, welke in de geschiedenis talloze malen tot heftige conflicten aanleiding heeft gegeven. Hoe de sectegeest in sociologische zin, emotioneel als zij is, zelfs de oud-Drentse dorpsgemeenschap kon doen splijten, is door de schrijver van dit werkje op boeiende wijze beschreven”.

De fragmentsgewijze publicatie in een 7-tal Drentse bladen van de hoofdstukken over „De hokvaste Drent”, „De Cocksen in Drenthe”; „De overpopulatie en de landverhuizerskoores rond 1847”; „De huissluden tho Sleen”; „Het Drentse aandeel in Van Raalte's Holland-Michigan” en „Het schisma in de Drentse dorpsgemeenschap” heeft allerwege grote belangstelling gewekt en discussie uitgelokt.

Dit boek geeft thans een volledige en in verschillende opzichten vermeerderde heruitgave. Daarbij ook het schone dialectgedicht „De Ziener” van J. Poortman, en „Otie's Aandenken an 't Ofscheid” van L. Braaksma, op deze studie geïnspireerd.

De prijs van het boek, met enige kaarten en illustraties, op houtvrij papier gedrukt, gebonden in linnen stempelbandje met stofomslag, zal f 3.25 bedragen; ingenaaid f 2.50. Het is te bestellen in de boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — ASSEN



„Het Heilige”

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

D. TJALSMA (Leiden) Hoofdredacteur — W. P. TEN KATE (Utrecht) Red.-Adm. —  
W. H. DE JONG (Groningen) — S. L. VERHEUS (A'dam S.U.) — G. MOLENAAR  
(A'dam V.U.) — K. SCHIPPERS (Kampen-a) — B. N. LEVERLAND (A'foort).

Alle stukken voor de Redactie, gedurende de vacantie aan :  
S. L. VERHEUS, Garenkokerskade 17, HAARLEM

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE) - BRINK - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG VAN 6 NUMMERS, f 3.50\* BUITENLAND f 3.85\*

18e JAAR Nr 6



JULI 1948

---

### INHOUD

---

|  |     |
|--|-----|
| I. J. VAN HOUTE, Voortgezet gesprek . . . . .  | 185 |
| Prof. Dr H. N. RIDDERBOS, De Heiligheid der ge-<br>meente volgens het Nieuwe Testament . . . . . | 187 |
| Prof. Dr C. J. BLEEKER, De phaenomenologie van<br>het begrip „Heilig” . . . . .                  | 194 |
| Dr P. D. TJALSMA, Onze blijvende dankbaarheid<br>voor Rudolf Otto's „Das Heilige” . . . . .      | 203 |
| Mededeling . . . . .   | 210 |
| Boekbesprekingen . . . . .   | 210 |
| Ingekomen Boeken en Tijdschriften . . . . .  | 215 |
| Vraag- en aanbodrubriek . . . . .  | 216 |

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



**J. B. WOLTERS - GRONINGEN - BATAVIA**

*Zo juist verschenen:*

Dr P. TEN HAVE

## **Een Methode van Bijbelse Catechese**

2e druk — gebonden f 5.90

De schrijver wijst een nieuwe richting voor het catechetisch onderwijs, waarbij de belangstelling der jeugd geactiveerd wordt.

VERKRIJGBAAR BIJ DE BOEKHANDEL

*Zo juist verschenen:*

## **EENVOUDIG CHRISTENDOM**

(voor leraar en leek)

door Hilbrandt Boschma.

In dit boek is het Christendom tot zijn eenvoudigste proporties teruggeleid en op zeer levendige en boeiende wijze voor U aannemelijk gemaakt

*Uit de recensies:*

Een zeldzaam fris boekje. „Vox Theologica.”

Een goed en een mooi boek. „Alg. Handelsblad.”

... een zeldzaam goed boek, ook voor hen, die lezen willen voor zichzelf wat het wezen en de wezenlijke inhoud van het Christendom is.

„Hervormd Nederland.”

Ing. f 3.25, gebonden in linnen band f 5.35.

IN DE BOEKHANDEL VERKRIJGBAAR

**N.V. Uitgevers-Mij. „De Tijdstroom” - Lochem**

*In Augustus verschijnt:*

## **„KONINGIN WILHELMINA”**

door P. de Zeeuw J.Gzn.

Een boek waarin foto's en tekst elkander afwisselen en het werk tot een aantrekkelijk geheel vormen. De gebeurtenissen uit het leven van H.M. zijn boeiend beschreven vanuit de Christelijke levensbeschouwing, die Hare Majesteit eigen is.

Het boek valt op door de huiselijke sfeer die uit de vele schetsen spreekt. De anecdotes zijn uniek en historisch.

Prijs gebonden f 4.90.

Tekent nu reeds in bij de boekhandel of de uitgevers

**H. VEENMAN & ZONEN - WAGENINGEN**

# Voortgezet gesprek.

Geachte Redactie,

Niet als mede-opsteller van de desiderata van de Theologische Faculteit der Amsterdamse Studenten t.a.v. reorganisatie der H.O.-wet, doch persoonlijk zou ik gaarne nog een enkele opmerking maken n.a.v. de reactie, die door deze voorstellen is gewekt en door de Heer K. in het Juni-nummer tot uitdrukking wordt gebracht.

Wanneer coll. K. wat nader in de omgeving van de commissie had verkeerd, die deze desiderata heeft opgesteld, zouden waarschijnlijk vele zijner opmerkingen in de pen zijn gebleven en zou stellig de teneur van zijn repliek een gans andere zijn geweest. Het zal hem althans wellicht vreemd aandoen te vernemen, dat naar mijn gevoelen de strekking van zijn betoog door de overgrote meerderheid der Amsterdamse theologen met instemming is begroet. Dat hij mij thans noopt een enkele verduidelijking van de desiderata naar voren te brengen, is mij zeer welkom, daar dit wellicht tot de geanimeerdheid van het gesprek kan bijdragen.

Mijn hoofdbezwaar tegen de repliek richt zich tegen wat coll. K. als algemene strekking der desiderata meent te hebben ontdekt. Het is n.l. ten enenmale onjuist, dat de S.U.de theologische faculteiten zou wensen omgevormd te zien in kweekscholen-voor-predikanten. De Schr. en ik zullen het er wel over eens zijn, dat elders deze wensen gehoord worden, maar de T.F.A.S. zal gaarne met hem in de frontlinie willen treden als het er om gaat dit heilloze streven te bestrijden. Dit moge verduidelijkt worden door de algemene Amsterdamse wens tot het verplicht stellen van het doctoraal-examen, in ons achtste desideratum tot uitdrukking gebracht: de theologische studie dient zo wetenschappelijk mogelijk te zijn en voorzover hiermede tevens de belangen der kerkgenootschappen zijn gemoeid, zij opgemerkt, dat de kerk meer heeft aan 25 wetenschappelijk goed onderlegde predikanten dan aan 100 gestroomlijnde preekautomaten, vervaardigd aan de lopende band in de „heilloos donkere spelonken aan de andere zijde”. Wanneer coll. K. thans van mij wil aannemen, dat de desiderantes zich beslist aan déze zijde, d.w.z. aan zijn zijde, wanen, dan zal hij ook verstaan, dat wij wel in de laatste plaats streven naar de „grote lijnen”, naar het „doorstoten naar de kern” (trouwens, waar bezigden wij die uitdrukking?), naar de „practijk”.

Dat de voorgestelde algemeen-theologische en -culturele propaedeuse weinig of geen wetenschappelijke waarde heeft, ben ik van harte met Schr. eens. Wij staan echter voor het probleem, dat er een kloof gaapt tussen het eindpunt der gymnasiale opleiding en het eigenlijke begin der theologische studie na het propaedeutisch examen. Deze kloof dreigt de laatste jaren als gevolg van het hogere levenstempo, de verminderde aandachtsconcentratie enz. bij de leerlingen van het V.H.M.O. steeds wijder te worden. De dalende kwaliteit der aankomende studenten bewijst zulks voldoende. Werkt het nu vervlakkend om deze mensen, alvorens zij tot de eigenlijke studie worden toegelaten, enigmatische in te leiden in het cultureel en theologisch leven van vandaag, opdat zij na hun prop.ex. met meer vrucht de colleges kunnen volgen en geprikkeld worden studie te maken van de stof, welke hun tijdens de *voor*opleiding werd voortgezet?



Is het slag theologen, dat thans, zich van zijn plaats en taak in de wereld van vandaag geenszins bewust, poogt om de „studie” te beperken tot het „kennen” van de examenstof niet veeleer aan de vervlakking ten prooi?

Waar in de desiderata inderdaad sprake is van „grote lijnen”, n.l. bij de wensen t.a.v. het eerste deel candidaats, zijn de bezwaren van de Heer K. zeker niet van grond ontbloomd. Doch deze wensen vloeien voort uit een aan verschillende faculteiten opgedane ervaring, dat bij de colleges en examens godsdiensthistorie vele uren verspild worden aan het opsommen van feitelijkheden als reeksen godennamen, terwijl de structuren der vreemde godsdiensten niet of onvoldoende vergelijkend naast elkander gesteld worden. Eerst wanneer dit laatste geschiedt, dunkt mij ook de studie der phaenomenologie vruchtbaar worden. Deze gewenste structurele behandeling nu werd aangeduid met de woorden „grote lijnen”, omdat detailstudie niet tot de eisen voor het cand. ex. moet behoren. Dit bedoelt geen verlichting van het cand. ex., geen gestroomlijnde opleiding, doch integendeel een bredere en hechtere algemene fundering, die de eis tot detailstudie voor het verplichte doct. ex. welhaast tot een dwingende maakt.

Scheiding van dogmenhistorie en kerkgeschiedenis vervolgens wordt voorgesteld met het oog op de ondergeschikte plaats, welke de dogmengeschiedenis veelal krijgt toegemeten. De ervaringen in Amsterdam opgedaan met de gescheiden leerstoelen (en daarmee met de toevoeging van de dogmenhistorie als afzonderlijk examenvak) zijn uiterst gunstig en hebben ook hier de wetenschappelijke verdieping bevorderd i.p.v., zoals Schr. vreest, een vervlakking teweeggebracht.

Dat gezegd zou zijn „dus de scheiding tussen kerkelijke en rijks-examens moet worden opgeheven”, berust alweer op misverstand. Daarvan is nergens sprake en de hemel beware ons voor een zodanige kerkelijke dictatuur. Er was slechts sprake van de overbrenging van bepaalde kerkelijke vakken naar de algemeen-wetenschappelijke opleiding. Of acht coll. K. het gezond, dat b.v. in Amsterdam door Hervormde, Doopsgezinde en Lutherse kerkelijke hoogleraren gescheiden bijbelse theologie, catechetik, poimeniek enz. gedoceerd worden?

Wellicht ziet de Heer K. thans in, dat het debat met de S.U. niet zo hoog zal lopen. Een „bolwerk van de radicale wetenschap” zijn wij niet meer, zo Amsterdam dit ooit geweest is: het was een bolwerk van *wetenschap* en dat wil het nog zijn. Dat coll. K. verontrust is over hen, die doorslingeren „naar de heilloos donkere spelonken aan de andere zijde” en in onze desiderata een aanleiding vond om tegen dit streven in verweer te treden, verheugt mij: vele Amsterdammers delen zijn verontrusting. Ons pogen is juist geweest om met eliminering van de uit de Wet van 1876 onhoudbaar gebleken elementen de wetenschappelijke traditie der vaders hoog te houden en het terecht gevreesde „doorslaan naar de andere zijde” te voorkomen.

Tot slot één vraag: „de stromingen van de dag zijn bepaald niet een blijvende norm” — inderdaad, maar zou coll. K. eens willen zeggen, welke norm wij hebben aan te leggen ter fundering onzer theologische wetenschap en ter ordening van de vakken onzer faculteit? In de desiderata is de benaming „faculteit der theologie” gehandhaafd en die van „faculteit van openbaringswetenschap” opzettelijk vermeden. Doch ik wens wel aan

te stippen, dat theologie hier niet vertaald wil zijn met het rationalistische „leer aangaande God”, doch in de profetische zin van het woord, die *Deissmann* als de oorspronkelijke aanwijst, als hij θεολογος vertaalt met „Godsheraut”. Ik meen, dat met het antwoord op bovengestelde vraag een belangrijke vordering gemaakt zou zijn op de weg van het voortgaand gesprek in de richting van de vernieuwing der theologische studie.

Met dank voor de plaatsruimte voor deze verduidelijking.

*Amsterdam.*

I. J. VAN HOUTE.

---

## *De Heiligheid der gemeente volgens het Nieuwe Testament.*

Wat in het Nieuwe Testament *heilig, heiligheid, heiliging, heiligen* betekent, is alleen te benaderen uit hetgeen in de Heilige Schrift van de *heiligheid Gods* gezegd wordt. Ongetwijfeld wordt daarover in het Oude Testament meer expliciet gesproken, dan in het Nieuwe. Toch rust het nieuwtestamentische heiligheids-begrip op dezelfde veronderstellingen en kan men het niet behandelen zonder dezen achtergrond althans te hebben aangeduid.

De heiligheid des Heren is een der diepste noties van de oudtestamentische openbaring en religie. Zij duidt Gods verhevenheid, zijn majesteit, zijn goddelijkheid aan. Hier valt te spreken van den geheel „Anderen”, van het oneindig qualiteitsverschil, van het goddelijk quant à Moi. Deze heiligheids-uitspraak aangaande God beperkt zich echter in de aan Israël gegeven openbaring nooit tot de tegenstelling God—mens, Schepper—creatuur, maar wordt steeds mede bepaald door de zedelijke tegenstelling tussen den heiligen God en den onheiligen, zondigen mens. De mens, wiens ogen den Heilige zien, vreest te zullen vergaan, omdat hij een mens van onreine lippen is en in het midden van een volk van onreine lippen woont, Jes. 6: 5. Hiermee is niet in strijd, dat in het O.T. de heiligheid des Heren, meer nog dan in het gericht over de goddelozen, vgl. Jes. 5: 16, telkens weer optreedt als het geheim en beginsel van Gods liefde en verlossing. Als de Heilige, die volstrekt verheven is boven en afgescheiden van de zondige wereld, verkiest de Here Israël tot zijn volk, richt Hij met hem zijn Verbond op, is Hij als de Heilige Israëls in het midden van zijn volk, is Hij hun Heiland en verlosser, Jes. 41: 14; 43: 3; 47: 4; 54: 5. In dat alles is Hij de goddelijk-Verhevene, de Onbegrijpelijke in zijn genade. Als de Hoge en Verhevene, wiens naam heilig is, woont Hij in de hoogte en in het heilige en bij dien, die van een verbrijzelden en nederigen geest is, om den geest van den nederige levend te maken, Jes. 57: 15 e.v. Maar in deze heiligheid van zijn verkiezing en roeping heiligt, d.w.z. handhaaft Hij Zich als God tegen al wat zich tegen Hem verheft. Daarom is de heiligheid des Heren, waardoor Hij verkiest en verlost, ook altijd weer het onvergelykelijke motief voor Israël zich als Gods volk te heiligen, heilig te zijn, d.w.z. de zonde en de onreinheid uit zijn midden weg te doen. Dit motief klinkt door heel de Oudtestamentische Godsopenbaring heen: Zijt heilig, want Ik ben heilig.

Intussen, wanneer het praedicaat heilig op Israël als volk Gods wordt toegepast, hebben wij niet in de eerste plaats aan zedelijke volkomenheid te denken. Israël is heilig, krachtens Gods verkiezing, d.i. vanwege de relatie waarin het door Gods genade tot Hem gesteld is. Het is uit alle volkeren den Here tot een volk afgezonderd en het is deze bijzondere verhouding, het is dit Verbond Gods met Israël en niet zijn eigen zedelijke toestand, waarin Israëls heiligheid gegrond is. Daarom kan het begrip heilig ook toegepast worden op alles wat met deze particuliere relatie tussen God en Israël in verband staat en daarin is opgenomen. Inzonderheid is de cultus en het cultische heilig; ook de tijden, de voorwerpen, de kleding, het voedsel, dat daarin een plaats heeft. Maar het heilige strekt zich ook buiten den cultus uit. Overal waar God Zich als den Heilige openbaart in zijn verlossing en gericht is er iets van overdracht van de goddelijke heiligheid. Ook de plaats in het heidenland, waar de Here tot Mozes spreekt, is vanwege deze openbaring heilige grond.

Voor het volk heeft deze heiligheid echter de consequentie, dat het heilig moet zijn. Bij den indicativus komt de imperativus. De indicativus, Gods verkiezing en de promulgatie daarvan, gaat voorop. Maar de zedelijke heiligheid, de imperativus, kan daarvan niet worden losgemaakt. „De Here zal u Zichzelf tot een heilig volk bevestigen, gelijk als Hij u gezwooren heeft, wanneer gij de geboden des Heren uws Gods zult houden”, Deut. 28 : 9. „Daarom heiligt u en weest heilig, want Ik ben de Here uw God; en onderhoudt mijne inzettingen en doet dezelve: Ik ben de Here, die u heilig”, Lev. 20 : 7, 8.

Het Nieuwe Testament bouwt op de grondslagen van het Oude; dat wil ook zeggen, dat deze laatste niet weer van voren af aangelegd worden. Over de heiligheid Gods wordt niet zo uitvoerig gesproken. Zij bepaalt echter van meet af aan de nieuwtestamentische Godsopenbaring.

De eenheid met de oudtestamentische heiligheds-gedachte ligt m.i. niet uitsluitend of in de eerste plaats in het cultische. Hoewel in den brief aan de Hebreënen Christus' hogepriesterlijk werk sterk op den voorgrond treedt en het begrip heiligen (ἁγιάζειν) daarin meermalen in Christologisch-cultischen zin op de gelovigen wordt toegepast, vgl. 9 : 13, 14; 10 : 10, 14, 29; 13 : 12, kan toch niet gezegd worden, dat deze gedachte de eigenlijke constituant is voor de heiligheds-categorie in het N.T. Bij Paulus bijv. komt zij wel een enkele maal voor, wanneer hij zichzelf een liturg van Christus Jezus noemt, een bedienaar van het evangelie, opdat de heidenen een welvaangename offergave zouden zijn voor God, geheilgd door den Heiligen Geest, Rom. 15 : 16, doch veel meer dominerend schijnt mij ten aanzien van de heiligheid der ecclesia de ruimere gedachte van het volk Gods, dat heilig is krachtens Gods verkiezende genade en roeping, het volk der belofte en des Verbonds. Men vindt haar bijv. zeer duidelijk in Eph. 2 : 19, waar van de gelovige heidenen gezegd wordt, dat zij niet meer „vreemdelingen en bijwoners”, maar „medeburgers van de heiligen zijn en huisgenoten Gods”. Heel het verband, vss. 11 e.v.l, spreekt van het *volk*, het *verbond* en de *belofte* Gods, waarbij zich dan in de vss. 20 e.v. de gedachte van den opbouw van den heiligen tempel aansluit. Ook in Rom. 11, waar Paulus de verhouding van Israël en de heidenen en de plaats, die de gelovige heidenen in het volk Gods ontvangen op zulk een fundamentele en diepzinnige wijze bespreekt, wordt de heiligheid



der gelovige heidenen gefundeerd in hun toebehoren tot het volk Gods, 11 : 16, hetwelk op Gods verkiezing teruggaat, Rom. 9. Daarom wordt de qualificatie „heilig” telkens nader bepaald door de woorden „geliefden Gods”, „geroepen”, „uitverkoren Gods”, „beminden”, Rom. 1 : 7; 1 Cor. 1 : 2; Col. 3 : 12, vgl. 2 Tim. 1 : 9; 1 Petr. 1 : 15 en wordt op de Christelijke Gemeente toegepast wat van Israël bij den Sinai, den berg der Verbondssluiting en van de plechtige aanneming van Israël tot volk des Heren, Ex. 19 : 6, gezegd wordt: „Gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijke priesterschap, een heilige natie, een volk (Gode) ten heiligdom”, 1 Petr. 2 : 9, in welke uitspraak de volks-gedachte met die van den priesterlijken dienst ten nauwste verbonden is, doch zo, dat de heiligheid niet in de eerste plaats in de cultische sfeer ligt, maar uit het door God als volk verkoren en aangenomen zijn wordt afgeleid. Ook valt in dit verband te wijzen op de verbinding van het heilig-zijn der Gemeente met de haar als zodanig toekomende „erfenis”, (κληρονομία), Eph. 1 : 18 of „erfdeel” (μερίς τοῦ κλήρου), Col. 1 : 12, hetgeen opnieuw op de gedachte van het Verbond en van de aan het volk Gods toekomende belofte berust, vgl. bijv. Gal. 3 : 18, 29.

Deze heiligheid van de nieuwtestamentische Gemeente is nu voorts, zoals alle qualificaties, die op haar worden toegepast, integraal-Christologisch bepaald. Zoals Christus „het zaad” is, tot hetwelk „de beloften gesproken werden”, Gal. 3 : 16 en derhalve ook degenen, die „van Christus” zijn, het zaad Abrahams zijn en de erfgenamen volgens de belofte, Gal. 3 : 29; zoals voorts in Christus Jezus degenen, die vreemd waren aan het burgerschap aan Israël en aan de verbonden der belofte, en aldus eertijds „van verre” waren, „nabij” zijn geworden, nl. door het bloed van Christus, Eph. 2 : 12 e.v. en als de nieuwe tempel in den Here op den hoeksteen Jezus Christus worden opgebouwd, Eph. 2 : 20 e.v., — zo hebben zij ook de heiligheid, die zij als het volk Gods, als de geroepen, beminden en verkoren hebben, in Christus en van Christus ontvangen. Immers zij zijn heilig krachtens de roeping van Jezus Christus, Rom. 1 : 6, 7; zij zijn in Christus Jezus geheiligd, 1 Cor. 1 : 2, vgl. Eph. 1 : 1; Fil. 1 : 1; Col. 1 : 2. In Christus zijn zij door God uitverkoren voor de grondlegging der wereld, om heilig en onberispelijk te zijn, Eph. 1 : 4. En deze heiligheid heeft Christus hun verleend, door hen te verzoenen in het lichaam zijns vleses door den dood, Col. 1 : 22, door zich voor hen over te geven. Eph. 5 : 26. Daarom zijn zij door zijn naam en door den Heiligen Geest in den doop, geheiligd en gerechtvaardigd, 1 Cor. 6 : 11, gelijk Hij elders genoemd wordt „degene, die ons van God geworden is: wijsheid, rechtvaardigheid, heiligheid en verlossing”, 1 Cor. 1 : 30 en gelijk ook op den Heiligen Geest elders de heiligheid der Gemeente wordt teruggebracht, Rom. 15 : 16; 1 Petr. 1 : 2. In al deze plaatsen, die met vele andere te vermeerderen zouden zijn, wordt Christus in zijn zelfovergave, zijn dood en in de werking van zijn Heiligen Geest aangewezen als degene, in wien de gemeente, als het volk des Heren en de geroepen en verkoren Gods, deelt in de heiligheid des Heren. Want in en door Hem is het God, de Vader Zelf, die zijn volk heiligt, 1 Thess. 5 : 23; Judas : 1 e.v.a. en wiens heiligheid het deelachtig is.

Dit tweërlei gezichtspunt nu, *het oorspronkelijke*, d.w.z. het aan de heiligheid van het uitverkoren, door de belofte van het Verbond geformeerde, Godsvolk ontleende, en *het Christologische*, waaronder de Ge-

meente alleen beschouwd kan worden, is beslissend voor het nieuwtestamentische heiligheids-begrip. Beide bepalen elkander wederkerig. Het tweede wijst den kring waarbinnen en den weg waarin de heiligheid Gods verkregen en geschonken wordt. Het beperkt dien kring door alle valse en vleselijke heiligheidsaanspraken te verwerpen en te oordelen en het verwijdt hem, door de grenzen van het nationale particularisme op te heffen en allen, die van Christus zijn, onder het ene en algemene Gods-volk samen te brengen. Maar ook het omgekeerde is het geval: de heiligheid, die in en door Christus aan de gemeente is geschonken, kan in haar specifieke betekenis en in haar onderscheidenheid van de andere heilsweldaden van Christus (vgl. bijv. 1 Cor. 1 : 30!) alleen verstaan worden vanuit de gedachte van de heiligheid van het Godsvolk. Als zodanig vertegenwoordigt zij vooreerst het op Gods soevereine verkiezing berustende en in de belofte van het evangelie verkondigde *toebehoren van de Gemeente tot God* in Christus. De heiligheid der Gemeente is daarom in haar grondbetekenis een begrip dat een algemenere, minder scherp te definiëren, betekenis heeft dan bijv. dat van de rechtvaardigheid of de verzoening. Het vertegenwoordigt het wonder van het door Gods vrije genade verkoren zijn, het aangenomen zijn tot zijn volk, het geroepen zijn uit wereld, zonde en dood, het aan zijn zijde gesteld zijn en het delen in de verlossing, waarin Hij als de Heilige Zich handhaaft tegenover alle macht, die Hem wederstaat. Deze heiligheid der Gemeente en haar heiliging door God representeert dus de verkiezende genade Gods, die zich uitwerkt in de verzoening, de rechtvaardiging, de aanneming tot kinderen en in al de weldaden, waarin deze ene, fundamentele genade zich verbizondert en zich in al den rijkdom van haar aspecten vertoont. Zo gezien is de heiligheid dus niet als een eigenschap of een gegevenheid, die in de Gemeente is op te merken, te kwalificeren, nog veel minder als een in haar aanwezig zedelijk aanknopingspunt voor de bijzondere relatie tussen God en de gemeente, doch de uitdrukking van een verhouding, die door God gewild en in het leven geroepen wordt en geen enkelen anderen zijnsgrond heeft dan het wonder van Gods eigen, soevereinen verkiezingswil, vgl. 2 Tim. 1 : 9. Wanneer daarom gezegd wordt, dat Christus ons geworden is tot heiligheid, dat Hij Zich voor de Gemeente heeft overgegeven om haar te heiligen en dat de gelovigen daarom heilig of geheiligd zijn in Hem, wijst dit alles in de eerste plaats op deze bijzondere door Christus tot stand gekomen verzoende betrekking tussen God en de gelovigen in Christus, op den staat van hun door God aangenomen en aan zijn zijde geplaatst zijn. Hier ligt de grondbetekenis van het heiligheidsbegrip, voorzover het op de nieuwtestamentische ecclesia wordt toegepast en van deze heiligheid wordt dan ook, speciaal in de kwalificerende aanspraak der gemeente, telkens weer gesproken.

Doch onlosmakelijk hiermee ligt nu ook die andere notie in de heiligheids- en heiligings-gedachte opgesloten, welke in het O.T. haar uitdrukking vond in het: „Zijt heilig, want Ik ben heilig”!, of wel de ethische consequenties, die uit dit geheiligd zijn der gemeente door God in Christus voortvloeien. Daarom heeft het begrip heilig niet alleen zijn equivalent in het „verkorenen” en „beminden”, maar evenzeer in het „onberispelijk” en „onbesmet”, waarmee het niet minder dikwijls in één adem genoemd wordt. Zelfs kan men zeggen, dat, wanneer men de plaatsen, waarin de

aanduiding „de heiligen” bijna tot een terminus technicus geworden is tot aanduiding der gemeente, uitzondert, het hoofdaccent van de Nieuwtestamentische heiligheds-uitspraken op het ethische ligt. God heeft de gelovigen in Christus verkoren om „heilig en onberispelijk” te zijn voor zijn aangezicht, Eph. 1 : 4. Christus heeft Zich voor de Gemeente overgegeven, om haar te heiligen, te reinigen, om haar voor Zich te stellen, stralend, zonder vlek of rimpel, zodat zij heilig zou zijn en onbesmet, Eph. 5 : 27, vgl. Col. 1 : 22. Daarom moet de Gemeente, als de door God uitverkorenen, heiligen en beminden, aandoen innerlijke ontferming, goedheid, nederigheid, zachtmoedigheid en geduld, Col. 3 : 12. Hier staan indicatief en imperatief zo principiëel en zinvol mogelijk naast elkander. Omdat de heiligheid der Gemeente op Gods verkiezende liefde berust, moet de Gemeente ook als de heilige vergadering Gods uitkomen in goede werken. In dit alles klinkt het oudtestamentische Godswoord na: gelijk Hij, die u geroepen heeft, heilig is, wordt zo ook gij zelve heilig in al uw wandel; er staat immers geschreven: Zijt heilig, want Ik ben heilig, 1 Petr. 1 : 15.

Deze totalitaire (vgl. 1 Thess. 5 : 23!) ethische consequenties van de heiligheid van het Godsvolk, welke de heiligheid zelf een ethischen inhoud geven, staan op zichzelf in geen enkel opzicht in spanning of strijd met de fundamentele heilighedsconceptie der nieuwtestamentische teksten: die van het door God verkoren en in Christus tot volk Gods aangenomen zijn. Want het initiatief, ja het ganse werk, blijft ook hier in Gods handen. Hij is het, die de Gemeente moge heiligen om bij de komst van Christus in allen dele onberispelijk bewaard te blijven, 1 Thess. 5 : 23. Hij tuchtigt haar als den Vader der geesten, opdat zij in dien weg deel zou krijgen aan zijn heiligheid, Hebr. 12 : 10; de nieuwe mens, die zij heeft aan te doen, is naar den wil van God *geschapen* in waarachtige gerechtigheid en heiligheid, Eph. 4 : 24. Daarom is Christus ook in dezen ethischen zin de heiligheid van de Gemeente, omdat Hij het is, die haar heiligt en reinigt door het waterbad uit het woord, vs. 26 en omdat het zijn Geest is, die haar Gode als een heilige offergave heiligt, Rom. 15 : 16. Zij komt echter mede voor de verantwoordelijkheid van den gelovige te liggen — de imperatief: „gij zult” mag niet als een zekerheids-futurum worden uitgelegd! — zij moet zo waar zij van God is en in Christus geschonken niettemin — of liever juist daarom, vgl. Lev. 20 : 7, 8, Phil. 2 : 12, 13 — door de Gemeente worden nagejaagd en als een roeping worden volbracht 1 Petr. 1 : 15, 16. De spanningen liggen daar, waar de Geest van Christus ingaat in het menselijk leven om het te heiligen tot de goede werken, waarvan de zondige mens zelf het subject moet zijn.

Hier raakt de vraag van de heiligheid der Chr. Gemeente het geweldige stuk van de levensvernieuwing in en door Christus, welke Paulus als de christelijke vrijheid beschrijft. Hier doet zich, naast deze vraag van de *mogelijkheid*, ook die van den *aard* en van de *continuïteit* van de heiliging der Gemeente als de vernieuwing van het leven voor. Over beide ten slotte een enkel woord.

Wat de eerste betreft, staat het nieuwtestamentische heilighedsbegrip diametraal tegenover het wettische en Joodse. De enige mogelijkheid voor de heiligheid der Christelijke Gemeente, beide in den objectieven als in den subjectieven, ethischen zin, ligt in Christus haar Heer en in zijn



zelfovergave voor haar. Immers de Heilige Geest, de Auteur van de heiliging der Gemeente, wordt niet ontvangen uit (ἐκ) de werken der wet, maar uit het gelovig horen van het evangelie, Gal. 3 : 2. De wet brengt in de gevangenis, in de slavernij, zij brengt den vloek, het iuridische, Gal. 3 : 13, maar tevens de onmacht, het ethische en zij is zelf niet instaat daarin enige verandering te brengen, omdat zij niet bij machte is den mens *levend* te maken, Gal. 3 : 21, uit zijn geestelijken dood op te wekken, Eph. 2 : 1 e.v. Zij is zwak vanwege het vlees, onmachtig hem vrij te maken van zonde en dood, Rom. 8 : 3 en daarin gelijk aan de zwakke en arme beginselen der wereld, 4 : 9, waardoor de mens wel tot heiligheid, zelfverloochening, offers, onthouding, rituele onberispelijkheid wordt opgewekt, maar geen vrijheid, leven en heiligheid ontvangt. Daarom oefent de wet met haar doorgaande eisen en bedreigingen de bediening des doods uit, met hoeveel heerlijkheid zij ook moge gepaard gaan, 2 Kor. 3 : 7.

En hiermee correspondeert nu de vrijmaking van het leven, de heiliging der Chr. gemeente, zoals die door en in Christus plaats heeft. Ook deze is niet alleen een vrijmaking of loskoping van den vloek, van het iuridische veroordeeld zijn, maar ook een opheffing van de zedelijke slavernij, van de versperring tot de heiliging des levens. Want wat de wet niet vermag vanwege de zwakheid van het vlees, dat vermag Christus: de levendmaking. Hierin ligt de grote overwinning van het nieuwe Verbond, gelijk Paulus daarvan in 2 Cor. 3 : 5 e.v. spreekt, dat het de bediening van den dood vervangt door de bediening van den Geest, want de letter (de wet) doodt, maar de Geest maakt levend.

Dat wil niet zeggen, dat de heiligheid van het nieuwtestamentisch Godsvolk antithetisch tegenover het Oude Verbond en de daarin geproclameerde heiligheid zou staan. De wet is den mens tot vloek en onmacht geworden, toen hij haar van de genade losmaakte en hij er zijn eigen gerechtigheid en heiligheid door trachtte op te richten. Paulus grijpt voor het beginsel der levendmaking en voor de werking van den Geest dan ook terug op *de belofte*, Gal. 3 : 15, 29. De belofte, waardoor het Godsvolk sinds Abrahams dagen wordt geconstitueerd, en waaruit het zijn heiligheid ontvangt is, anders dan de wet, een eenzijdige beschikking Gods, waarvan de realisering geheel en al voor rekening van God komt. Zij is het goddelijk machtswoord, dat doet wat het behaagt, dat geeft wat het eist, dat niet zoals de wet enkel woord en letter, doch ook Geest is, machtig om levend te maken, Gal. 3 : 21; Rom. 9 : 6, 9; 2 Cor. 3 : 6.

Deze levendmaking van het nieuwtestamentisch Godsvolk, die dus op het soevereine Verbondswoord teruggaat, vgl. ook Gal. 4 : 22-31, realiseert zich voor alles in Christus. Paulus zegt in Gal. 2 : 19, 20: Ik ben door de wet voor de wet gestorven om Gode te leven. En hij voegt er aan toe: Met Christus ben ik medegekruisigd en toch leef ik, dat is niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij. Daarin betuigt hij dus, dat hij door de wet (d.w.z. haar eis, haar onmachtsopenbaring, haar vloek) aan de wet is afgestorven, nl. om van haar de bevrijding, de rechtvaardigheid en de heiligheid te verwachten. Daarentegen is hij θεῶν, op God gericht, gaan leven. En het geheim ervan ligt in het medegekruisigd zijn en het mede-leven met Christus. Daarin is aan de wet haar afscheid gegeven, nl. als levens- en heiligheds-beginsel. Want in Christus' kruisdood trekt geheel de vloek, de onmacht, de gevangenis, de dood, die de wet

met zich brengt, zich samen. Zij zijn van de wet overgegaan op het kruis en zij zijn daarin overwonnen en gebleven. Daarom kan het ook in Rom. 7 : 4 heten: Door het lichaam van Christus zijt gij der wet gedood om het eigendom te worden van een ander, nl. van Hem, die uit de doden is opgewekt; en in vs. 6: maar thans zijn wij van de wet ontslagen, doordat wij stierven (nl. met Christus) van haar, welker gevangenen wij waren, zodat wij thans dienen in den nieuwen staat des Geestes en niet in den ouden staat der letter.

En daarin ligt nu tevens opgesloten, dat de vrijheid van de wet (nl. die van de vloek en onmacht der wet), het nieuwe leven en de heiligheid des levens, zich niet alleen realiseren in Christus, maar ook in de gelovigen. Het leven, de vrijheid en al wat daaruit voortvloeit (de heiligheid) is de tegenwoordige, historische werkelijkheid van den gelovige (*Bultmann, T.W.B. II*, p. 868, s.v. ζῶω). Het komt in hem tot stand door den Heiligen Geest, in den weg van het gelovig horen van het evangelie, Gal. 3 : 2-5. Het geloof treedt hierbij niet op als voorwaarde, als nova lex, maar het vertegenwoordigt het beginsel der genade, der gratiuitas tegenover dat van de door de wet geëiste prestatie.

Hierbij doet zich echter de vraag voor naar den aard en de continuïteit van het aldus gequalificeerde nieuwe leven. Bultmann zegt, dat de pneumatische ζωή volgens Paulus juist daarin als echte ζωή uitkomt, dat zij in de concrete levensmogelijkheden telkens „im Augenblick” werkzaam is (t.a.p.). En evenzo wordt de subjectieve heiligheid der nieuwtestamentische Gemeente, waarin dit nieuwe leven zich openbaart, als een intermitterend gebeuren, dat „je und je” optreedt, beschreven. De nieuwe situatie, die door Christus' dood en opstanding is ontstaan, zou voor den gelovige den Geest ontsluiten, *maar als levensmogelijkheid*, die in voortdurende, concrete beslissingen tot zijn levenswerkelijkheid worden kan en moet. „Hier kommt es, wie gesagt, alles auf die konkrete Entscheidung an” (*Savo Djukanovic, Heiligkeit und Heiligung bei Paulus*, diss. Bern, 1939, p. 110). Wanneer hiermee zal worden uitgedrukt, dat het nieuwe leven en de vruchten daarvan in de levensheiliging, óók binnen de nieuwe situatie niet groeien uit de noodwendigheid en spontaneïteit van het natuurlijke leven, ligt dit in in den aard der zaak (nl. van het zedelijke leven). En wanneer hiermee nadruk gelegd wordt op het feit, dat vlees en Geest in dit lichaam blijven strijden en er van een levensvernieuwing in volstrekten zin geen sprake is, dan beantwoordt dit zonder twijfel aan al wat het N.T. daarover en over de subjectieve heiligheid der Chr. gemeente spreekt. Echter ligt deze onvolkomenheid niet slechts in het „je und je”, in het intermitterend karakter van het nieuwe leven. Ook iedere „Entscheidung” is er aan onderworpen. Immers: het vlees en de Geest „staan tegenover elkander, zodat gij niet doet wat gij maar zoudt willen”, Gal. 5 : 17. Er is volgens deze uitspraak altijd een strijd tussen willen (het willen, de „Entscheidung” van den nieuwen mens) en doen, vgl. Rom. 7 : 13 e.v. En blijkens het ὁ ἐκὼν ζέλητε geldt hetgeen hier gezegd wordt over de gehele linie, niet alleen wat de continuïteit van het nieuwe leven, maar ook wat iedere afzonderlijke wilsbeslissing aangaat. Ook de nieuwe mens is, vanwege de blijvende macht van het vlees, aan een diepgaande innerlijke tweespalt onderworpen.

Aan den anderen kant doen de bovengenoemde uitspraken, die de

subjectieve heiligheid der gelovigen en de levensvernieuwing enkel in de actuele wilsbeslissingen schijnen te zoeken, m.i. te kort aan het nieuw-testamentische heiligheids- en heiligingsbegrip. Dat volgt reeds daaruit, dat volgens Paulus in den gelovige een ζωοποιήσις plaats heeft; want het leven is meer dan de som van zijn daden. Daarom heeft de heiliging der Gemeente als levendmaking en levend-zijn ook een principiël-onophefbaar karakter. Zij kan niet bestaan in de afwisseling of in de gelijktijdigheid van dood en leven, van enkel zonde en enkel genade, maar zij heeft bij alle overblijvende tweespalt toch de betekenis van een blijvenden, onomkeerbaren overgang. Paulus spreekt daarbij slechts zelden van wedergeboorte (Tit. 3 : 5), meermalen echter van een nieuwe schepping (καινή κτίσις), 2 Cor. 5 : 17, Gal. 6 : 15, vgl. Eph. 2 : 10, 4 : 24 e.v. Daarbij zal men bij schepping niet zozeer aan de goddelijke actie, als wel aan het resultaat daarvan in den mens moeten denken, vgl. Gal. 6 : 15 met 5 : 6 en 1 Cor. 7 : 19. Hoe weinig hierbij de anthropologische zijde van de zaak verklaring ontvangt, dit neemt niet weg, dat de vervulling van het gebod, het doen van den wil Gods en hoe voorts de actuele heiliging der gelovigen moge worden aangeduid, toch telkens teruggebracht wordt op deze principiële en blijvende levens-omzetting, die in den mens door den Geest heeft plaats gehad. Paulus beroept zich voor het eerste (de nieuwe gehoorzaamheid) op het tweede (het nieuwe leven). Nergens komt dit duidelijker aan den dag dan in het bekende woord in Gal. 5 : 25: Indien wij door den Geest leven (de καινή κτίσις), zo laat ons door den Geest wandelen (het voortbrengen van de vruchten van den Geest, 5 : 22), gelijk hij elders, Eph. 4 : 24, de gerechtigheid en heiligheid van den nieuwen mens op het geschapen zijn naar God terugbrengt. In dezen indicatief van het nieuwe leven ligt de mogelijkheid van het horen en doen van den imperatief, van het niet volbrengen van de begeerte van het vlees, Gal. 5 : 16, van het opwekken van de gave Gods, die in den gelovige is, 2 Tim. 1 : 6. Hier ligt het afscheid van de wet als levensmogelijkheid, hoewel haar norm gehandhaafd blijft, hier ligt ook de continuïteit van de heiligheid der Gemeente en van de goede werken, waartoe zij in Christus Jezus is geschapen, Eph. 2 : 10; hier eindelijk is de voortgang en de principiële vervulling van den onveranderlijken Verbondseis, rustend op de levendmakende Verbondsbelofte: Zijt heilig, want Ik ben heilig.

H. N. RIDDERBOS.

---

## *De phaenomenologie van het begrip „Heilig”.*

De Christelijke prediking legt op grond van de Bijbelse openbaring een eerbiedig getuigenis af van Gods heiligheid, die alle menselijke zonde veroordeelt. De Christelijke theologie tracht de dogmatische inhoud van het begrip „heilig” te bepalen. In onderscheid met de Christelijke theologie beperkt de Phaenomenologie van de godsdienst zich bij de keuze van het materiaal voor haar wetenschappelijke arbeid geenszins tot de gegevens van het Christelijk geloof, maar ontleent zij haar stof aan alle gods-



diensten der aarde. Haar houding ten opzichte van dit materiaal verschilt principieel van die der theologie, doordat zij weigert zich uit te spreken over het waarheidsgehalte der religieuze verschijnselen. Zij onthoudt zich van een oordeel over de vraag naar het normatief karakter van een term als „het heilige”. Zij legt er zich op toe een dergelijk begrip godsdienstig te verstaan. Dit betekent, dat zij het begrip „heilig” wil begrijpen in de geest van de gelovige zelf, waarbij dus verondersteld is, dat voor de gelovige „het heilige” geen illusoire grootheid is, doch juist de doorbraak van een goddelijke werkelijkheid in de aardse wereld, zonder dat de Phaenomenologie zich verder over de juistheid van deze veronderstelling uitlaat.

Wie het uitgestrekte terrein der godsdienstige verschijnselen enigszins kan overzien, zal vermoedelijk geneigd zijn in te stemmen met de vaak gehoorde bewering, dat „het heilige” één der voornaamste kenmerken, ja misschien wel het kernwoord bij uitnemendheid van de godsdienst als zodanig is. Zoals „het ware” normatief is voor het wetenschappelijk waarheidskennen, „het goede” voor alle ethische gedragingen, „het schone” voor het aesthetisch oordeel, zo is „het heilige” constitutief voor de religie. Met dien verstande, dat in de feitelijke godsdienstigheid, vooral naar haar primitieve en antieke gedaante, de vier genoemde waarden vaak onlosmakelijk verbonden zijn. Het karakteristieke van de godsdienst berust echter volgens de genoemde theorie, die hier in het geding is, op de aanwezigheid van dit „heilige”. Men denkt hier onwillekeurig aan de veel geciteerde uitspraak van Nathan Söderblom: „Es kann wirkliche Frommigkeit geben ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt”.<sup>1)</sup>

Voordat men volledig instemt met dit citaat, dient men zich reenschap te geven van de draagwijdte van Söderbloms bewering. Hier wordt gezegd, dat men de ware vroomheid, de echte godsdienstigheid het snelst herkent door de aanwezigheid van „het heilige”. Dit impliceert tevens de gedachte, dat „het heilige”, godsdienstig gesproken, een onherleidbare grootheid is. Daarmee zijn alle theorieën van de hand gewezen, die „het heilige” trachten af te leiden uit niet-godsdienstige factoren. Een belangrijke en verstrekkende conclusie! Allereerst voor het onderzoek naar het karakter der primitieve religie. De geleerden, die zich met dit studieveld bezig hielden, zijn menigmaal bezweken voor de verleiding om in deze primitieve religiositeit, die dan als aanvangsstadium van de godsdienstige ontwikkeling ging gelden, te zoeken naar de oorsprong van de godsdienst. Sommigen van hen waren in zoverre bevooroordeeld, dat zij de religie als menselijke inbeelding beschouwden, zodat zij er belang bij hadden het ontstaan van de godsdienst op het spoor te komen, omdat zich daaruit het illusoir karakter van het geloof liet bewijzen. Indien dit n.l. uit menselijke factoren was ontsproten, zou het zich ook op natuurlijke wijze kunnen ontbinden. Met of zonder deze achtergedachte zijn er allerlei theorieën opgesteld over het ontstaan van de religie uit de magie of uit een primordiaal godsdienstig indifferent stadium. W. Wundt heeft voor dit vermeende gebeuren de theorie van de heterogene ontwikkeling geschapen. Geheel dit pogen is verloren moeite. De godsdienst begint met zich zelf. „Het

---

<sup>1)</sup> N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglauben*, blz. 193.

heilige'' is een onherleidbare categorie. Het heeft geen zin te vorsen naar een gepostuleerd geboorteur van de godsdienst, dat dan zou liggen op het terrein der primitieve religie als laagste trap van een opstijgende evolutie van het godsdienstig besef der mensheid. Reeds bij de primitieven bevat de godsdienstigheid in nuce alle kenmerkende factoren. De religie verschijnt plotseling en in principe kant en klaar in het wetenschappelijk gezichtsveld. Men versta dit goed. Al wordt hiermee een welbekend evolutionisme afgewezen, daarmee is een zekere voortgang en ontplooiing van het geloofsbewustzijn der mensheid niet geloofchend. Ja, dat wordt juist een boeiend probleem, dat dringend om bestudering en oplossing vraagt. Ook binnen het raam van deze beschouwing. Want onwillekeurig stijgt de vraag op, of „het heilige'' in de loop der tijden nog een wijziging van gehalte en inhoud heeft ondergaan. Deze vraag komt aan het slot van dit artikel opnieuw aan de orde. Voorlopig was het er alleen om te doen vast te stellen, dat de godsdienst gemakkelijk herkend kan worden aan „het heilige'' en dat „het heilige'' een begrip sui generis is, dat nergens teruggevoerd kan worden op anti-religieuze elementen.

Dit inzicht brengt ons terug naar een hernieuwde overdenking van Söderbloms definitie. Men dient deze niet geïsoleerd te verstaan, doch in het verband van zijn uitéénzetting over „de macht'', als één der constitutionele elementen van de Godsvoorstelling. Dit blijkt uit de volgende woorden: „„Die Macht'' hat aber in den höheren Religionen weit besser erkennbare Ausläufer, vor allem im Heiligkeitsbegriff''.<sup>1)</sup> Hier wordt met zoveel woorden gezegd, dat het heiligheidsbegrip een uitvloeisel is van „de macht''. Het is overbekend, dat Söderblom in zijn boek „das Werden des Gottesglauben'', waaraan dit citaat ontleend is, een uitvoerige studie heeft gewijd aan de verschillende vormen van dit „macht''-begrip, die men gewoonlijk subsumeert onder de Melanesische term „mana''. Prof. v. d. Leeuw heeft deze lijn doorgetrokken. In zijn „Phänomenologie der Religion'' figureert „de macht'' als het object van de religie. En de verhouding van „de macht'' tot „het heilige'' wordt aldus geformuleerd: „Die von der Macht erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen für sich, das wir heilig nennen''. (blz. 9). Men krijgt ook hier sterk de indruk, dat „de macht'' als het primaire geldt; „het heilige'' als het secundaire. Is deze zienswijze niet in flagrante strijd met de boven verdedigde stelling, dat de godsdienst in het algemeen en „het heilige'' in het bijzonder oorspronkelijke grootheden zijn, die niet uit iets anders kunnen worden afgeleid?

Het antwoord op deze vraag hangt af van de tweede vraag, hoe men het wezen van „de macht'' ziet. Is het „mana'', het „macht''-begrip een zuiver godsdienstige term? Over deze kwestie kan men niet tot klaarheid komen, zolang men niet weet wat het typisch religieuze is. Deze gedachtengang voert dus logisch tot de poging het wezen van de godsdienst te omschrijven. Als men goed leest, ontdekt men, dat het juist de strekking van Söderbloms woorden in ons eerste citaat is om het wezen van de godsdienst, van de ware vroomheid te bepalen. Söderblom poneert de stelling, dat de aanwezigheid van echte godsdienstigheid gegarandeerd is als men „het heilige'' aantreft. Doch dit „heilige'' is op zijn beurt volgens Söderblom en v. d. Leeuw een gevolg van de aanwezigheid van

---

<sup>1)</sup> Op. cit. blz. 33.



„de macht”. En het onverdacht godsdienstig karakter van „de macht” kan pas blijken na toetsing aan een onweersproken definitie van het wezen der religie. Deze definitie staat echter niet vast, maar is juist datgene, wat gezocht wordt. Het onderzoek beweegt zich hier kennelijk in een cirkelredenering. Het is geenszins een zinloos woordenspel deze redenering in haar vicieuze gang te volgen. Het schenkt inzicht in de problematiek van dit onderwerp, speciaal in de eigenaardige interdependentie der bepalingen, waarmee het phaenomenologisch onderzoek opereert; het voedt op tot critische zin ook ten opzichte van de meest gezaghebbende theorieën.

Eén winstpunt kan men in elk geval boeken. Het is duidelijk geworden, dat de kijk, die een betrokken onderzoeker heeft op de essentie van de godsdienst, doorslaggevend is voor zijn beoordeling van de aard van „het heilige”. Deze stelling wordt bewaarheid in de critische bespreking, die de Zweedse godsdiensthistoricus Geo Widengren wijdt aan de „mana”-voorstelling. Deze geleerde kant zich zeer sterk tegen alle impersonalistische, dynamistische opvattingen van de godsdienst. Naar zijn mening heeft men de mededelingen van Codrington, die het eerst op het „mana” opmerkzaam maakte, verkeerd gelezen, toen men daaruit de theorie afleidde over het bestaan van een onpersoonlijke heilighedskracht. „Mana” zou volgens hem een buitengewone kracht zijn, die van persoonlijke wezens uitgaat, een kracht, die op zich zelf noch religieus noch magisch van aard is en die zich manifesteert in het vermogen van deze persoonlijke wezens om iets opzienbarends te doen <sup>1)</sup>. Als men nu weet, dat volgens Widengren het geloof in de zogenaamde „verheven God”, meestal de hemelgod, dus het geloof in een godheid in persoonsvorm, het grondbestand van de godsdienst vormt, dan kan men begrijpen, waarom deze geleerde de godsdienstige waarde van „de macht” afwijst. Dit voorbeeld is illustratief voor een omslag in de opvattingen omtrent de verhouding van „de macht” en „het heilige”. Dit laatste wordt niet meer gezien als het uitvloeisel van het eerste, maar nu wordt de godheid gezien als de bron van „het heilige” en van „het heilige” gaat op zijn beurt „macht” uit.

Deze bespiegelingen waren nog maar terreinverkenningen. Zij hebben ons geen stap nader gebracht tot een phaenomenologische analyse van het begrip „het heilige” als zodanig, d.w.z. tot een schouwen van het wezen en tot het verstaan van de godsdienstige betekenis van deze term. Wil men zich daaraan wijden en daarbij niet verdwalen in de dooltuin der godsdiensthistorische phantasterij, dan zal men zich steeds goed voor ogen moeten houden wat het werkelijk karakter is van het materiaal, dat men gaat bewerken. Het begrip „het heilige” is een grondterm van Christelijke herkomst, waaronder de phaenomenologie een grote hoeveelheid verschijnselen van zeer verschillende herkomst en kaliber tracht samen te vatten. Wat wij „heilig” noemen, wordt in primitieve, klassieke of Oosterse talen benoemd met woorden, die hun eigen kleur en betekenis-nuance hebben. Men moet de grondbetekenis van die termen kennen om te kunnen aanvoelen wat men in een bepaalde godsdienstige conceptie onder „heiligheid” heeft verstaan of nog verstaat. Soms ook ontbreekt een met „het heilige” corresponderende term, doch is de zaak aanwezig. Ook die gegevens zijn belangrijk voor het onderzoek. Aan een bevredigende

---

<sup>1)</sup> G. Widengren, *Religionens värld*, blz. 20.



phaenomenologische ontleding zou dus een gedegen stuk philologische arbeid vooraf moeten gaan, niet in dor taalkundige trant, maar met de wichelroede van het intuitieve invoelen in de diepere zin dezer termen. Helaas heeft men heel vaak dit onontbeerlijke „fieldwork” overgeslagen en zich overhaast gestort op het ontwerpen van hooggestemde theorieën over het wezen van „het heilige” als grondbegrip van de religie. Het spreekt vanzelf, dat dit korte artikel niet de minste ruimte biedt voor het bedoelde taalkundige onderzoek, gesteld al, dat schrijver dezes zich daartoe bekwaam voelde. Deze opmerking heeft hier alleen methodische waarde. Zij herinnert ons aan de grenzen van ons phaenomenologisch kunnen, weerhoudt ons meer te beweren dan wij kunnen waar maken en doet ons zoeken naar de veiligste weg. Deze weg is wel te vinden. Men lette op het volgende perspectief.

„Het heilige” als levende godsdienstige werkelijkheid laat zich nergens beter benaderen dan in de cultus. „Heilig” is een bij uitstek cultisch begrip. Zeer begrijpelijk. De cultus treedt onmiddellijk op, alwaar de godheid zich aan mensen te kennen geeft. De cultus is de omgang met „het heilige”. Het profane, de karakteristieke tegenstelling van „het „heilige”, is letterlijk het gebied, dat pro fanum, d.i. vóór het heiligdom ligt, dus het terrein van het wereldse. En het woord „tempel” is afgeleid van „templum”, wat oorspronkelijk betekende de ruimte, die de vogelwichelaars aan de hemel afbakenden om uit de vlucht der vogels de wil der goden te lezen. Het Griekse woord „tenrenos” heet afgeleid van een werkwoord „temnein” = snijden, afsnijden. Het is het voor cultische doeleinden afgezonderde gebied. Wie in een leerboek der Phaenomenologie nagaat in welk verband hier het begrip „heilig” gebruikt wordt, zal tot de ontdekking komen, dat het bovenal wordt toegekend aan personen en zaken, die met de cultus in verband staan, n.l. de priesters, de offeraar, de liturgische woorden, de cultische beelden, de godsdienstige boeken en al de delen van het apparaat van het offer.

De cultus veronderstelt de gemeenschap. W. Baetke heeft er in zijn analyse van „het heilige”<sup>1)</sup> op gewezen, dat de godsdienst gedragen wordt door de gemeenschap en dat de enkeling de notie van „het heilige” niet door een originele religieuze ervaring ontdekt, doch dat hij dit begrip uit de gewijde traditie ontvangt. „Heilig” is wat als zodanig in een bepaalde godsdienstige gemeenschap geldt en door mythe, leer of rite wordt getraideerd van geslacht tot geslacht. Aan de andere kant is deze religieuze overlevering alleen levend en normatief voor de mens, die haar accepteert en in geloof als gezaghebbend erkent. „Heilig” is het godsdienstige bezit der gemeenschap, dat in mythe, leer, rite en cultus is vervat. Doch het is slechts „heilig” voor de gelovigen. Baetke vraagt speciale attentie voor het volgende moment: de gemeenschap vindt haar binding niet alleen in de verering van „het heilige”, maar ook in de gebondenheid aan bepaalde ethische normen. Dit betekent, dat ook de zedelijke verplichting en het recht een „heiligheids”-karakter kunnen bezitten. Dit punt verdient de aandacht. Het corrigeert de eenzijdigheid van de beroemde theorieën van Rud. Otto, die in zijn bepaling van het karakter van „het heilige” het irrationeel-numineuze element veel te sterk laat overwegen. In het

---

<sup>1)</sup> W. Baetke, das Heilige im Germanischen, blz. 1-46.

„heilige” steekt onder meer steeds de gedachte aan een gebod, een wilsbeschikking van ethische strekking, waarvoor de gelovige zich buigt.

De cultus brengt ons niet alleen religieus, maar ook phaenomenologisch in de juiste houding tegenover „het heilige”. In de cultus ziet men duidelijk, dat „het heilige” zijn herkomst heeft van de godheid, waarbij men volkomen in het midden kan laten of deze godheid persoonlijk dan wel onpersoonlijk wordt gedacht en voorgesteld. Dat is niet essentieel. Wezenlijk is, dat alles, wat met de hogere macht te maken heeft, „heilig” heet; en daarom is het datgene, wat afgezonderd wordt, zoals uit meerdere benamingen van „het heilige” blijkt”. Het Hebreeuws woord „khadosch” heeft die zin en het Latijnse begrip „sanctus” zou af te leiden zijn van sancize: begrenzen, duidelijk afpalen. Een „victima” is een offerdier, dat voor cultische doeleinden is afgezonderd. De „sancti” zijn „de heiligen”, die zich door hun levensgedrag en het gehalte hunner vroomheid onderscheiden van de wereldlingen. De grens is heilig. De kring is een heilige beslotenheid en de kringloop bezit een heiligende en apotropeïsche werking. Er zouden veel meer voorbeelden te kiezen zijn om te bewijzen, dat de gelovige „het heilige” als iets apart waardeert, omdat het met de godheid te maken heeft. En daarom is het dubieus, of het voorkomen van „macht” een voldoende garantie is voor de aanwezigheid van „het heilige”. Er zijn ook duivelse en min of meer profane „machten”. De dynamis heeft eigenlijk alleen godsdienstige waarde, als er de kwaliteit van het goddelijke, „het heilige” mee verbonden is.

Over welk criterium beschikt men om de presentie van „het heilige” onwedersprekelijk aan te tonen? Bij de beantwoording van deze vraag, komt R. Otto ons te hulp. Otto, die enerzijds het beeld van „het heilige” eenzijdig irrationalistisch tekende, en daardoor vertroebelde, toen hij de term „das Numinöse” schiep om daarmee het zuivere „heilige”, d.i. minus het zedelijke en het redelijke element, aan te duiden, heeft aan de andere kant grote verheldering in deze begripsbepaling gebracht door „het heilige” te kwalificeren als „het totaal andere”. Dat is inderdaad zijn kwaliteit. De gelovige, die tegenover „het heilige” staat, weet te maken te hebben met een orde van leven en zijn, die geheel anders is dan de aardse. En hij zal alleen dan in ernst van „heilig” kunnen spreken, wanneer „het totaal andere” hem tegemoet treedt. De Phaenomenologie zal zich derhalve de kunst eigen moeten maken de kwaliteitsverschillen in deze uitspraken aan te voelen, zodat zij kan bepalen in welke gevallen terecht van „het heilige” gesproken wordt en welke godsdienstige waarde deze uitingen hebben.

Zij zal daarmee tevens het wezen van de godsdienst leren peilen. In de godsdienst steekt steeds iets van de oud-Romeinse religio — af te leiden van relegere: in acht nemen —, d.w.z. van de diepe schroom voor dat, wat niet uit de mens is, van die eerbied, die in de vergeestelijkte vormen van geloof, vooral in het Christendom, de pure vorm van de deemoed verkreeg. Ootmoed geldt als het waarmerk van de echte vroomheid. Beschouwde niet Calvijn de hoogmoed als de typische godsdienstige zonde! Ten tweede wordt met deze aanpak de godsdienstige zin van de vele tabu-bepalingen, die „het heilige” omheinen, ontsluit. Tabu is een Polynesisch woord, dat letterlijk betekent: dat wat speciaal genoemd, gemarkeerd is. Tabu is een wezenheid, die men moet ontzien en met voor-

zichtigheid behandelen. Want het herbergt vernietigende kracht, die actief wordt bij achteloze behandeling. Tabu staat dus gelijk met een verbod. Het remt de ongebreidelde levensdriften en kan zedelijke, sociale waarde verkrijgen. Niet ten onrechte beschouwt Söderblom de tabu-voorstelling als de voorloopster van Kants kategorische imperatief, die het karakter der heiligheid niet geheel ontbeerde. Als men echter de tabu-regels zakelijk en onromantisch ziet, vooral in hun toepassing en consequenties, zal men moeten erkennen, dat zij, hoezeer ook godsdienstig gesanctioneerd, naar hun feitelijke inhoud met religie menigmaal weinig te maken hebben. Zij zijn vaak een welkome dekmantel voor het botvieren van zeer menselijke lusten. Anderzijds heeft Freud ten dele gelijk, wanneer hij op het verband van tabu en neurose opmerkzaam maakt. In beide kan men pathologische dwanghandelingen aantreffen. Het is dus dubieus of er veel licht zal vallen op het ware karakter van „het heilige” vanuit een diepgaande analyse van het tabu-begrip, gelijk sommige onderzoekers schijnen te menen. De voornaamste winst van een dergelijke studie is het inzicht, dat „het heilige” het onaanraakbare is, dat de mens op een afstand houdt en hem dwingt tot de observantie van bepaalde voorschriften en gedragsregels. Doch er is een keerzijde aan het begrip, dat ons bezig houdt. „Het heilige” stoot niet alleen af, het trekt ook onweerstaanbaar aan.

Het is de blijvende verdienste van Rud. Otto, dat hij in zijn overbekende boek „das Heilige” het ambivalent karakter van dit begrip heeft beschreven en wel op een zó boeiende en diep indringende manier, dat men zich moeilijk aan de bekoring van deze visie kan ontworstelen, als men er eenmaal de ogen voor geopend heeft gekregen. Gesteld, dat men dit begeerde. Toch bieden de uiteenzettingen van Otto voldoende aangrijpingspunten voor critiek. In dit verband gaan wij stilzwijgend aan de bezwaren van godsdienstwijserige en godsdienstpsychologische aard voorbij. Hier gaat het om de vraag: is de interpretatie van „het heilige”, zoals Otto deze biedt, naar phaenomenologische maatstaf beoordeeld, juist en overtuigend? Dit is sterk aan twijfel onderhevig.

Het sterkste punt van Otto's betoog is inderdaad de voortreffelijke analyse van het ambivalente karakter van „het heilige”. Hij noemt het terecht een *mysterium tremendum ac fascinans*. Doch hij werkt deze gedachte zeer eenzijdig uit. Alle nadruk valt op het *tremendum*. Otto wordt niet moede het overweldigende, beangstigende, huiveringwekkende karakter van „het Heilige” te schilderen. Hij ontleedt meesterlijk de componenten van het *tremendum*: „das Schauervolle”, dat aan de mens een soort kippenvel bezorgt; de „ira deorum”, die doet beven en sidderen; de „majestas”, waarvan de mens zich volledig afhankelijk weet en waarbij hij totaal in het niet verzinkt; „das Energische”, als uitdrukking van het voluntaristisch karakter Gods; het „mirum” of „mirabile”, wat de stomme verwondering wekt en tenslotte het „mysterium” zelf als aanduiding van de onbegrijpelijkheid van „das ganz Andere”. Niet te vergeten ook „het sanctum” als numineuze waarde, dat bij de mens het gevoel van numineuze onwaarde, van profaniteit, van zonde en schuld wakker roept en de behoefte aan verzoening doet ontstaan. Verbonden met dit „tremendum” in een soort contrast-harmonie is als tweede hoofdmoment het „fascinans” te noemen, dat bekoort en aantrekt en dat zich doet kennen als „das Überschwengliche”.



Op dit punt zet nu de phaenomenologische critiek in. Het „fascinans” wordt te zeer verwaarloosd. Dit wekt de indruk, alsof de godsdienst uit vrees en angst geboren is en in huiverende schroom bestaat. Het doet vergeten, dat de godsdienst juist zijn kracht en zegen daarin ontplooit, dat hij de mens uit de greep van de onnatuurlijke schrik bevrijdt, hem van druk en zorg verlost en hem de vreugde laat ervaren van de opname in een hogere bestaansorde, waarin het hart vrij en verruimd ademt. De religie heeft steeds een heil aan te bieden. Nu waarschuwen godsdienst-historici als W. Baetke er voor, dat men „het heilige” niet zal afleiden uit het begrip „heil”. Maar deze twee hebben toch met elkaar iets uit te staan. Uit „het heilige” vloeit „het heil” voort. Een karakteristiek, die aan deze waarheid geen recht laat wedervaren, is onvolledig, hoe scherp-zinnig zij verder moge wezen. In dit opzicht heeft Otto’s beschouwing dringend correctie en aanvulling nodig. Aan de andere kant oriënteert Otto’s kenschets zich soms te sterk aan het Christelijk geloofsbezit om phaenomenologisch normatief te zijn, zoals blijkt uit het gebruik van een term als „Kreaturgefühl” en uit de nadruk op de betekenis van het sanctum, dat het besef van zonde en schuld wekt, waarbij Jez. 6 als illustratie wordt geboden. Ondanks alle bedenkingen doet dit grandioze boek de lezer nog steeds verstaan, dat „het Heilige” een werkelijkheid is, die uit een ander beginsel leeft dan hetwelk voor dit eindige leven geldt, een werkelijkheid, die haar eigen soevereine gang gaat, die haar beschikkingen kenbaar kan maken in volstrekt geldige geboden en die haar heerlijkheid en schrikwekkende macht openbaart in een „spontaan” leven, waartegenover de mens zich nietig en bezoedeld voelt en dat voor hem is het eeuwig begeerlijke en in diepe schroom verwachte hoogste goed.

Eén detail van Otto’s studiën moet ons tenslotte nog een ogenblik bezig houden. Volgens de ondertitel van dit boek gaat het hem om de verhouding van het irrationele en het rationele in het begrip „het Heilige”. Want al moge Otto in den beginne sterk de aandacht concentreren op het numineuze, tenslotte zoekt hij naar een doordringing van dit irrationele met het rationele. En hij bereikt dit met behulp van de idee der „schematisering”, waarvan ik de houdbaarheid volkomen in het midden laat. Het effect van deze schematisering verdient echter de aandacht: het tremendum wordt geschematiseerd door de rationele idee der gerechtigheid, het fascinans door de begrippen liefde, barmhertigheid en goedheid, het mirum door de absoluteitheid. Op de evenwichtige verhouding van de rationele en de irrationele elementen berusten de hoogheid en de heerlijkheid van „het Heilige.”

Deze laatste opmerking werpt een nieuw en interessant probleem op: is er in de loop van de geestelijke ontwikkeling der mensheid sprake van een vergeestelijking van het begrip „het heilige”? Men bedenke goed: de Phaenomenologie beweegt zich in het vlak van het menselijke vorse en weten. Zij kan niet spreken over een voortgaande openbaring Gods. Zij heeft de 19e eeuwse evolutie-gedachte verworpen, gelijk wij in het begin van dit artikel vernamen. Zij kan echter niet ontkomen aan een grondig nadenken over de vraag naar de voortgang in de geschiedenis der godsdiensten. Is er een groeiend en zich verdiepend inzicht in de ware natuur van „het heilige”?

Bij het stellen van deze vraag springt een aspect van „het heilige”

naar voren, dat tot nu toe onbesproken bleef. Dat is de verhouding van „het heilige” tot het begrippenpaar: rein en onrein. Er valt niet aan te twifelen, dat „heilig” en „onrein” verwante grootheden zijn. Beide zijn gevaarlijk en moeten met bijzondere behoedzaamheidsmaatregelen bejegend worden. Lev. 10 : 10 zegt: „En gij zult onderscheiden tussen het heilige en het profane, het onreine en het reine”. De tegenstelling: heilig-profaan staat parallel met die tussen onrein en rein. Nog in de Talmud heet het, dat de heilige geschriften de handen van hem, die ze draagt bevleken. Het Latijnse woord sacer betekent zowel „heilig” als „vervloekt”. Er zijn uit de klassieke talen meerdere dergelijke voorbeelden voor deze dubbelzijdige betekenis van begrippen voor „het heilige” aan te halen. Naar het schijnt heeft sacer echter later zijn sinistere betekenis verloren. De geschiedenis der Romeinse religie laat ook een ontplooiing zien in het begrip religie: van de numineuze, half bijgelovige vrees voor het onverklaarbare, speciaal voor het „portentum”, het voorteken, dat verbijstering wekt, loopt er een lijn naar de idee van een geordende cultus, waarin men de hogere machten aanbidt en tracht te verzoenen, totdat het Christendom dit woord overneemt en zijn eigen geloof als de vera religio bestempelt.<sup>1)</sup> Er is dus een voortgang. Deze openbaart zich bij de vraag naar de verhouding van „heilig” tot „rein” en „onrein” hierin, dat men het verschil gaat beseffen tussen „heilig” en „onrein”, al blijven zij beide behoren tot de categorie van het gevaarlijke. Nu komen zij tegenover elkaar te staan. En „het heilige” trekt als het ware „het reine” aan. In deze verbinding bespeurt men een diepere conceptie van het wezen van „het totaal andere”. Deze treedt overal daar op, waar profetische persoonlijkheden door inspiratie kennis van het wezen van „den Heilige” hebben gekregen, het duidelijkst in de Bijbel. Dit kan de Phaenomenologie veilig constateren zonder haar principes te verloochenen. In de hogere godsdiensten, n.l. in het Jodendom, in de Islam, in de godsdienst van Zarathoestra, in zekeren zin ook in het Boeddhisme, doch speciaal in het Christendom ontmoet men een opvatting van „het Heilige”, dat niets verloren heeft van zijn oorspronkelijke ontzagwekkende macht, doch dat tevens in persoonlijke gedaante aanbeden wordt als een vlekkeloos rein en onuitsprekelijk barmhartig Wezen.

„Het heilige” was, is en blijft in alle tijden en in alle godsdiensten een werkelijkheid van een „totaal ander” karakter dan al het aardse. Doch de Geest, waarvan ook de Phaenomenologie mag aannemen, dat hij de mens leidt tot een steeds meer verdiept godsdienstig waarheidsinzicht, heeft de loutering en vergeestelijking in de voorstellingen omtrent „het heilige” te weeg gebracht, waardoor dit begrip pas zijn ware weldadige en geheel in beslag nemende werking kan uitoefenen op den gelovige.

C. J. BLEEKER.

---

<sup>1)</sup> W. Warde Fowler, *Roman Essays and Interpretations*.

# Onze blijvende dankbaarheid voor Rudolf Otto's „Das Heilige”.

Het is meer dan dertig jaren geleden, dat Otto's boek verscheen. Het beleefde méér drukken dan ooit aan een theologisch werk ten deel viel en werd in vele talen vertaald. Ik mag veronderstellen, dat het in de bibliotheek van geen enkele theoloog ontbreekt; in mijn kast staat het als het enige werkelijk-stukgelezen boek. En ik ben er van overtuigd, dat elke nieuwe studentengeneratie het steeds weer met diezelfde bewondering en vreugde ter hand zal nemen en bestuderen, waarmee wij dat in 1917 deden.

Waarom? Waarom was de verschijning van „Das Heilige” een gebeurtenis en heeft dit boek zulk een belangrijke invloed uitgeoefend op de theologie zowel van rechts als van links? Het antwoord zou kunnen worden gegeven met Otto's eigen woorden: „Religion fängt mit sich selber an”<sup>1)</sup>. Dat zou het motto van dit boek hebben kunnen zijn. Otto heeft religie zelf weer laten spreken in haar grondtaal, bevrijd van alle rationalisering en ethicering, waarin zij voor en na gevangen zit. Hij heeft ons het religieuze besef, de religieuze functie in de mens weer doen verstaan als een categorie sui generis, onafleidbaar en slechts van uit de verte te benaderen door begrip en woord. Begrip en woord zijn slechts wegwijzers, „ideogrammen” van wat in wezen „ineffabile” is. De godsdienst moge, in zijn gang door de historie, allerlei verbindingen hebben aangegaan, allerlei verbonden hebben gesloten met wetenschap, kunst en religie, in zijn kern blijft hij van geheel eigen aard. Een eigen geheimzinnige provincie in 's mensen zieleleven. Iets kwalitatief-anders dan het ware, het schone, het goede. Het „heilige” is van een eigen eenzaamheid — en wie van deze eenzaamheid in vreze en huivering niet iets heeft beseft, is aan het wezenlijke der religie niet toe, al meent hij er ook veel over te kunnen zeggen of er zelfs boeken over te kunnen schrijven.

Het is niet toevallig, dat Otto zich geroepen voelde de beroemde „Reden über die Religion”, door Schleiermacher in 1799 gehouden, in de oorspronkelijke vorm opnieuw uit te geven en bij de derde druk in 1913 een uitvoerige inleiding te schrijven, waarin hij de blijvende betekenis van Schleiermacher's jeugdwerk in het licht stelde. „Wie man”, zo zegt hij daar, „auch zu seiner Methode und seinen Ausführungen über die Religion selber sich stelle, immer wieder fesselt zunächst dieser kühne und originelle Versuch, ein religionsmüdes und -fremdes Zeitalter zur Religion zurückzurufen und sie, die vergessen zu werden drohte, in das unvergleichlich reich und mächtig aufstrebende Geistesleben der neuesten Zeiten wieder einzuflechten”<sup>2)</sup>. Schleiermacher's Reden zijn een poging tot religie en het religieuze besef zelf door te stoten, de godsdienst zelf zijn eigen, onvertaalbare taal te laten spreken. „Religion fängt mit sich selber an”. Sinds Schleiermacher hebben wij dat te weten. Maar het is in de ontwikkeling der theologie, die op hem volgde, zo al niet vergeten dan toch wel telkens verdoezeld: rationaliserende tendenzen (Hegel's

<sup>1)</sup> D. H., S. 136 (gecit. naar 2de druk, 1918).

<sup>2)</sup> F. Schleiermacher, Über die Religion, neu herausgeg. von R. Otto 3, 1913, S. V.



invloed) en een sterk ethisch-gerichte theologie als van Ritschl overwoekerden, zowel in de Godsconceptie als in de andere loci, het eigen-religieuze. Met Otto's geschrift dringt zich dit begrip voor het eigen-religieuze, waarnaar we sinds Schleiermacher zoeken, opnieuw en met grote kracht naar voren. Het zou natuurlijk eenzijdig zijn te zeggen, dat zijn boek als uit de hemel kwam vallen. Wat hij heeft uitgesproken, anderen hadden er zeker ook van geweten en er naar gezocht. Ik noem Wilhelm Herrmann met zijn nog altijd lezenswaardige boek „der Verkehr des Christen mit Gott”, ik noem van de lateren Otto's tijdgenoten James, Troeltsch en Nathan Söderblom, die allen op hun wijze naar het „sui generis” van de religie zochten. Maar aan Otto's pen was het beschoren een zo fijne en tegelijk klare, een zo diep-psychologische analyse te geven van het religieuze gevoel, in zijn spanningen, contrast-harmonieën en vervlochtenheden.

Ik hoop mij ontslagen te mogen achten van de plicht deze analyse op de voet te moeten volgen, het zou slechts afbreuk doen aan het boek zelf, dat men leze en herleze om steeds opnieuw onder indruk te komen van het ontledings-vermogen van de schrijver, een vermogen, dat nergens tot kil experimenteren wordt noch in fantastische bespiegelingen omslaat maar altijd gebed blijft in die „Andacht” en die eerbied, welke de vroomheid van de onderzoeker openbaren. Brunner heeft eens gesproken van het gelovig denken, dat de theoloog moet kenmerken. „Das Heilige” is vanuit dit gelovig denken en gelovig psychologiseren geboren. Daarom was de verschijning ervan óók een evenement op het terrein van de nog jeugdige godsdienstpsychologie, waar men tot dusver wel veel had geschreven en geëxperimenteerd over religie maar weinig vanuit religie. —

Als we ons nu afvragen waarin de blijvende betekenis van Otto's studie voor ons theologisch denken ligt, dan noem ik het volgende:

1<sup>o</sup>. Zijn onderscheiding van rationeel en irrationeel met betrekking tot de Godsidee in 't bijzonder en tot de religie in 't algemeen. Deze onderscheiding is, gelijk men weet, het uitgangspunt van zijn boek. Het is de waarschuwing, die hij direct voorop zet: laat ons niet menen, dat de rationele praedicaten, geest, wil, almacht, liefde, het wezen van „God” uitputten. „In Wahrheit aber erschöpfen die rationalen Prädikate die Idee der Gottheit so wenig, dass sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind” <sup>1)</sup>. In de Godsidee doen beide, de rationele en de irrationele elementen mee. Zij staan niet los van of tegenover elkaar, zij verbinden zich met elkaar „nach Prinzipien innerer legitimer Verwandschaft und Zugehörigkeit” <sup>2)</sup>. Met een Kantiaanse term noemt Otto dat schematisering. Maar deze schematisering mag ons geen ogenblik doen vergeten, dat het specifiek-religieuze, het heilige dus, in zijn diepste wezen achter alle ratio ligt, dat m.a.w. een godsdienst niet beoordeeld mag worden naar zijn rationele of ethische uitingen, daar zijn eigen aard daarachter en daaronder ligt verborgen.

Indertijd heeft Friedrich Traub in een studie over het irrationele de vraag gesteld of het juist is en volgehouden kan worden te onderscheiden tussen rationele en irrationele elementen in de Godsidee. Volgens hem is

---

<sup>1)</sup> D. H., S. 2.

<sup>2)</sup> D. H., S. 51.

alles wat de Christen over God zegt als zodanig irrationeel, „die erbarmende Liebe, die verzeihende Gnade wird von dem Frommen immer wieder als ein unbegreifliches Wunder erlebt.“ Volgens Traub had Otto beter van het onderscheid tussen de openbare en de verborgen God kunnen spreken, want wat onder de categorie van het numineuze valt, dat is de verborgen God, en wat als liefde, medelijden, erbarmen verschijnt, dat is de deus revelatus <sup>1)</sup>.

Inderdaad is irrationeel een onduidelijk woord, de tegenstelling tussen rationeel en irrationeel betrekkelijk, vooral in de christelijke religie, en is ook ten opzichte van het proces der schematisering van beide niet alles even klaar. In zijn „Dogmatik, Band I” stelt E. Brunner een vraag, die de moeite van het overdenken zeer waard is: n.l. of, wanneer bij de O.T.-propheten en in het N.T. het heilige tegelijk het zedelijke en het zedelijke geheel en al het heilige is geworden, hier een synthese heeft plaats gevonden, zoals Otto meent of dat hier veeleer het diepste wezen van het heilige en het diepste wezen van het zedelijke in hun oorspronkelijke en wezenlijke eenheid aan het licht treden. Immers het zedelijke — zegt Brunner — is, naar zijn diepste begrip, niets anders dan het „Bestimmtsein durch den Gotteswillen”, het toebehoren aan God. Heilig is daarom, zowel in zedelijke als in religieuze zin, wie zich geheel en al Gods eigendom weet. Een zeer boeiende quaestie, het moeilijke vraagstuk van een autonome ethiek rakend <sup>2)</sup>. Intussen: hoeveel vragen hier blijven liggen, toch meen ik, dat wij sinds Otto's boek ons in vernieuwde mate zullen hebben duidelijk gemaakt, dat het heilige ligt achter en onder alles, wat wij met onze begrippen en beelden er van menen te kunnen grijpen; dat het numineuze zijn verbindingen mag aangaan met de werelden van waarheid en goedheid en schoonheid maar zelf daarvan toch kwalitatief te onderscheiden blijft. Religie en ethiek zijn, bij alle verbondenheid, twee, zoals de religieuze en de aesthetische ervaring twee zijn. Sinds Otto's boek zullen wij dit voor goed hebben te weten en in 't bijzonder ons hebben te weren tegen die „Zug zum Rationalisieren”, die, schreef Otto in 1917, „bis heute noch vor herrscht”, en nog bij lange na niet gestorven is. In de strijd tegen dit rationaliseren heeft „das Heilige” ons een onmisbaar wapen in de hand gedrukt. —

2<sup>0</sup>. Het nieuwe licht, dat zijn boek over theo-logie en anthropologie heeft geworpen.

Wij kunnen, als theologen en predikanten, op de kathedraal, van de kansel of in de catechisatiekamer, in geschrift of toespraak niet meer over „God” spreken of wij zullen op de een of andere wijze Otto's gedachten op de achtergrond hebben. Zijn analyses van het numineuze als mysterium tremendum et fascinosum, zijn beschrijving van het kreatureel gevoel, van de momenten van „majestas”, „energicum” en het mysterieuze, ze zijn ons eigendom geworden, hopelijk niet een vanzelfsprekend en alweer afgesloten eigendom maar inderdaad een geestelijk eigendom, waaruit we steeds opnieuw putten. Dat God „God” is heeft werkelijk de Zwitserse theologie ons niet voor 't eerst duidelijk gemaakt, Rudolf Otto had het al laten voelen. Hoe groot ook de verschillen tussen Barth en Otto mogen

<sup>1)</sup> Fr. Traub, Das Irrationale (in Z. für Th. u. K. 1921). Verg. ook Roessingh, het Irrationeel karakter der geloofszekerheid, Verz. w. II, 379.

<sup>2)</sup> E. Brunner, Dogmatik, Bnd I, S. 172.

zijn, hoezeer zij zelfs uitersten schijnen te zijn, de uitersten raken elkaar toch ook weer op wezenlijke punten: God, die „God” is en blijven moet, de Gans-Andere, de God, die „bij zich zelf bestaat”, de God, die woont in 't ontoegankelijk Licht en van wie de mens, de creatuur, gescheiden blijft door een diepe kloof! Onze ogen voor deze „heiligheid” Gods geopend te hebben, onze deze heiligheid herontdekt te hebben in Oude en Nieuwe Testament en aan tal van voorbeelden uit de godsdienstgeschiedenis, blijft Otto's grote verdienste. Zijn laatste boek, „Reich Gottes und Menschensohn” is van deze „Divination des Heiligen in der Erscheinung” een prachtige aanvulling op zijn vroeger werk.

Ook moet hier genoemd worden hoe het Otto gelukt is allerlei weggezonden of naar achteren gedrongen geloofsgedachten weer vanuit zijn visie levend te maken. Zo b.v. de gedachte van de Toorn Gods. Wat ligt er achter deze gedachte, waar Luther open oor voor had, maar waar een man als Ritschl geen raad mee wist en die — zegt Otto — de „philosophen” altijd als „anthropomorfisme” veroordelen? Ligt achter deze „Toorn” niet dat moment van het „energische”, d.i. het levende, brandende, verterende van Gods wezen? Zo zoekt hij ook naar wat achter de ideogrammen van praedestinatie en verzoening ligt. Praedestinatie b.v. heeft om te beginnen niets te maken met de onvrije wil. „Sie hat vielmehr sehr häufig gerade den freien Willen der Kreatur sich gegenüber und gewinnt dadurch erst ihr Relief. Wolle, was du willst und wie du kannst; plane, wähle: es musz doch alles kommen, wie es soll und bestimmt ist . . . das ist die erste, echtere Ausdruck der Sache” <sup>1)</sup>. Het lijkt mij de vraag of men dit oud-christelijk erfged, gedachten en leerstukken als van praedestinatie, verzoening en toorn Gods enkel langs deze religieus-psychologische weg kan verstaan, het komt mij voor, dat wij dan toch nog niet tot het volle begrip dezer oude gedachtencomplexen komen; maar op deze weg gewezen en hem weer op zulke een meesterlijke wijze geopend te hebben, dat blijft Otto's verdienste. —

Anthropologisch is Otto's werk ook van belang. Reeds in „das Heilige” maar later uitvoeriger in zijn „Aufsätze das Numinöse betreffend” <sup>2)</sup> geeft Otto ons een analyse van het zondebesef, die de overdenking zeer waard is. Zonde is niet allereerst van zedelijke aard maar „etwas von dem Schlechtem Unabhängiges”. Zij is de keerzijde van het heilige. Tegenover het Sanctum als waarde sui generis staat, aan de kant van de mens, de creatuur, de zonde als numineuze onwaarde. Zondebesef is de reflex hiervan in de menselijke ziel; zondebesef is creatuurgevoel en wel naar zijn beide kanten, n.l. „die Gefühle des Versinkens, Klein- und Zunichtewerdens” en „das Merkmal eines bestimmten Abwertens seiner selbst”. Zonde ligt om te beginnen zuiver in het gebied der religieuze verhouding, zij is aantasting van het Augustum, van Gods Eer en Majesteit. Eerst in latere ontwikkeling wordt het slechte onder het zondige gesubsumeerd en gaan deze beide sferen elkaar dekken maar zij moeten even principieel van elkaar gescheiden worden als het heilige van het goede gescheiden moet worden. In dit verband tracht Otto ook door te dringen tot de achtergrond van begrippen als erfzonde en oerval. Wat erfzonde is,

---

<sup>1)</sup> D. H., S. 98 u. 99.

<sup>2)</sup> Aufsätze das Numinöse betreffend, 1923.



kan nooit door geschiedconstructies gevonden worden, alleen door „tiefere Selbstaussage”: het is die profaniteit, waarbij de mens zich als zondaar, als God-loze één weet met allen. Stellig kunnen hier ook vragen worden gesteld, bezwaren geopperd. Waar Otto het religieuze en het ethische principieel zo ver uit elkaar haalt, wordt het hem moeilijk het schuld-karakter der zonde aan te wijzen. Hij zegt: „dieser Zustand der Sünde ist zunächst einfach eine Naturgegebenheit, die an dem Menschen haftet sofern er da ist. Für das erweckte religiöse Gewissen aber ist nun dieser Zustand indertat nicht einfach Verhängnis, nicht einfach beklagenswerte Tatsache, sondern ist Schuld” <sup>1)</sup>, maar het blijft de vraag, hoe, met de creatuurlijkheid en profaniteit, als „Naturgegebenheit” opgevat, het persoonlijke verantwoordelijkheidselement der schuld kan worden gerijmd. Maar zulke opmerkingen en vragen doen niets van het feit af, dat Otto’s gedachten bevruchtend hebben gewerkt op de theologie der laatste decennien: zijn boek heeft zonder twijfel verdiepende invloed gehad zowel op de leer over God als op die over de mens. Men zou dat aan de hand van vele theologische geschriften sinds de 20er jaren kunnen aantonen. Maar, zoals gezegd, wat nog belangrijker is, dat is de minder aanwijsbare maar toch zeer speurbare invloed, die een boek als „das Heilige” gehad heeft op prediking, religieuze bezinning en theologische doordenking in ’t algemeen. Ik weet wel, dat dan stellig Otto’s naam niet alleen moet worden genoemd, natuurlijk niet en ik weet ook wel, dat hier meer met onbewuste dan bewuste invloed zal moeten worden gerekend, maar als er namen genoemd moeten worden van mensen en boeken, die theologie en leven een stoot naar de diepte van het waarachtig religieuze hebben gegeven, dan staat Rudolf Otto met dat bescheiden maar verwonderlijk-rijke boek vooraan. —

Wilde ik het stichtelijk zeggen, dan zou ik kunnen opmerken, dat Otto ons vrijwel met elke bladzijde van zijn boek enkele woorden heeft ingescherpt, die niet verloren mogen gaan, wijl ze tot de onverliesbare woorden der echte religie behoren. Eerbied, ontzag, ootmoed, alles samen-vattend wellicht wat in het oud-hollandse woord „vreze” ligt. Vreze als contrastharmonie van tremendum en fascinosum, huiveren en ontgloeien. „De vreze des Heren het beginsel der wijsheid”: het zou het motto van „het Heilige” kunnen zijn. —

Een enkele critische opmerking.

Dekt de titel van Otto’s boek de inhoud? Wat ons wordt voorgezet is een fijnzinnige godsdiensthistorische en godsdienstpsychologische ontleding van „het numineuze”, d.w.z. van dat complex van gevoelens, welke alle te samen moeten worden opgevat als die eigenaardige en originele gevoelsreflexen, opgeroepen door de ontmoeting in leven, natuur of geschiedenis met het Heilige. Het kreaturelgevoel wordt een eerste reflexwerking van het numineuze in het „Selbstgefühl” des mensen genoemd. En van het mysterium tremendum heet het: „Angebar wird es nur sein durch einen besonderen Gefühlsreflex im Gemüte.”

Natuurlijk weet Otto dat het de theoloog, en ook de denkende, religieuze mens, uiteindelijk niet gaat om vrome gevoelens maar om God, het

<sup>1)</sup> Aufsätze, S. 208.

numineuze Object zelf. Maar hierover zal dus volgens hem alleen iets aan te geven zijn op grond van de gevoelsreflexen in de menselijke ziel.

Het gehele boek is aan de beschrijving dezer gevoelsreflexen gewijd. Maar kan men langs deze weg ooit tot *het* Heilige, tot *de* Heilige God doordringen? Blijft men zo niet in bewustzijnstheologie gevangen? In de voorrede van zijn „Aufsätze das Numinöse betreffend” haalt de schrijver met instemming de volgende woorden uit een recensie van Rickert aan: „Diese Schrift (das Heilige) gibt sich als psychologisch. In Wahrheit ist sie eine der Beiträge zur Religionsphilosophie als Wert-wissenschaft. Nicht der psychische Akt sondern sein Gegenstand, das Heilige, wird im Numinösen aufgezeigt.” <sup>1)</sup> Otto is verheugd over deze uitspraak, daar zij precies zegt waar het hem om ging. Hij bedient zich van de methode der „Selbstbesinnung” om van daaruit te komen tot „Sachbesinnung”. Na bestudering van zijn boek blijft echter de twijfel of hij daarin geslaagd is. Dat het zijn bedoeling is geweest is mogelijk. Maar kan men, in zelfbe-zinning zich verdiepend in het numineuze gevoel, ooit de cirkel van het bewustzijn overschrijden? Wat men in Otto's boek voortdurend mist is een confrontering met het geloof als de door de Heilige Geest in gang gezette acte van de mens, waardoor hij met de God der revelatie in contact treden kan. Dan alleen kan de cirkel van het subjectieve doorbroken worden — niet van ons uit maar van God uit. Otto's boek blijft op een ander plan liggen, het plan der religieuze zelfbe-zinning en zegt op dit plan prachtige dingen. Het wil vanaf dit plan tot hoger plateau, het plateau van het Objec-tieve, van *de* heilige God, komen maar kan dit vanuit zijn psychologisch uitgangspunt niet. Zo blijft er, niet phenomenologisch maar theologisch, iets onbevredigend-tweeslachtigs over dit werk liggen: telkens geeft het de indruk ontologisch te spreken, terwijl het toch in het psychologisch raam moet blijven.

Otto schreef in 1917 en we zijn nu dertig jaar verder. En al hebben we in deze dertig jaar theologisch geen wonderen gedaan, we hebben toch wel enkele dingen wat scherper leren doordenken en zijn in enkele opzichten wat verder gekomen. We zullen nog altijd uitermate dankbaar zijn met een analyse als van Otto: een dergelijke godsdienstpsychologische ontleding van de religieuze oergevoelens der mensenziel blijft ons oneindig waardevol. Maar we zijn tegelijk gaan weten: religie en geloof zijn twee. In het Christendom gaat het om geloof. En wij persoonlijk hebben niet genoeg aan religieuze gevoelens maar zoeken het geloof, en willen het geloof als grond en directive van onze gevoelens.

Otto gaat in Schleiermacher's voetspoor. „Dasz in aller religiöser Untersuchung, statt hochfliegender Spekulation, mit Schleiermacher zunächst der Weg der Selbstbesinnung zu gehen sei, nämlich der Besinnung auf die religiöse Erfahrung selbst, so wie wir sie in uns und mehr noch in den Mustern und Typen religiösen Erfahrens vorfinden, das ward mir klar von der Zeit an, als ich versuchte, mich selber über das Wesen des Religiösen und des Christlich-religiösen ins Klare zu bringen” <sup>1)</sup>.

Maar geloof is niet alleen een zaak van bezinning op religieuze ervaring, niet alleen gevoelszaak. Het is, dunkt me, in onze Nederlandse theologie zeker een winst te noemen van de laatste decennien in de

---

<sup>1)</sup> Aufsätze, Vorwort, S. VI.

doordenking van openbaring en geloof (openbaring als daad Gods, geloof als kenbron van eigen aard) de grenzen van de Schleiermacher'se bewust-zijnstheologie te hebben doorbroken. —

Een tweede critische opmerking is deze. In het laatste hoofdstuk van zijn boek spreekt Otto over het onderscheid van het heilige als „Kategorie apriori” en het heilige „in der Erscheinung”. Hij tekent dan drie trappen. De eerste is die der receptiviteit: op deze trap staat de grote massa, die het apriori bezit als receptief vermogen, als „Erregbarkeit für Religion und für eigenes freies Anerkennen und Beurteilen”.

Daarbovenuit stijgt een tweede trap: hierop staat de profeet, „der den Geist als das Vermögen der Stimme von innen und als das der Divination und durch beide als religiöse Funktion besitzt.” Maar daarbovenuit verheft zich nog een derde trap: dat is het vlak, waarop hij staat, die enerzijds de geest in volheid bezit en anderzijds zelf in persoon en werk object van divinatie van het heilige in de verschijning is. Het boek eindigt dan met het beroemde zinnetje: „Ein solcher ist mehr denn Profet. Er ist der Sohn” <sup>1)</sup>

Maar waarom *der* Sohn? De objecten van divinatie kunnen vele zijn, zoals ook bij Schleiermacher de middelaars tussen oneindig en eindig vele kunnen zijn. In het kader van Otto's gedachten is absoluut niet in te zien, waarom in Jezus Christus het ene en enige object van divinatie gegeven is, integendeel: de godsdienstgeschiedenis, waar Otto zo in thuis is, biedt deze objecten overal aan. Strikt genomen had de slotzin moeten luiden: Er ist *ein* Sohn. Het bepalend lidwoord wijst er op, hoe in Otto de godsdienst-historicus en -psycholoog en de christentheoloog slaags zijn geraakt. Otto weet van de God van het christelijk geloof en van diens unieke openbaring in Jezus Christus. Maar zoals hij vanuit zijn bewustzijnstheologie niet tot deze God kan opklimmen, zo kan hij in het raam van zijn algemeen-religieuze beschouwingen geen plaats inruimen voor dat éne heilige Object, waarin het christelijk geloof, dat méér is dan divinatie, al houdt het deze ook in, de levende God herkent.

Zo ligt er uiteindelijk voor de Christenlezer iets onbevredigends in zijn werk. Wij worden voor *het* heilige geplaatst, of liever: wij mogen ons verdiepen in de gevoelsreflexen, die het heilige oproept, maar *de* heilige God leren wij niet kennen noch diens openbaring in Christus, de Heilige in de verschijning bij uitnemendheid.

Maar wellicht hebben we deze en dergelijke opmerkingen voor ons te houden om Otto's boek, ook nu na dertig jaren, nog altijd te genieten, zoals het genoten wil worden: als het boek, dat uit religie over religie schrijft zoals geen ander; als een boek van psychologische ontleding en beschrijving van het geheim der religie gelijk geen tweede geschreven is. Als zodanig blijft het een meesterstuk en een sieraad onzer theologische literatuur. De fijnheid daarvan kan men misschien niet beter verstaan dan door dit in 1917 geschreven werk te leggen naast het bekende opstel van de wijsgeer Windelband over het heilige (Präludien 2, '02). Windelband weet met het eigene van het heilige geen raad, het is voor hem, de filosoof, „das Normalbewusstsein des Wahren, Guten und Schönen, erlebt als transcendente Wirklichkeit” <sup>2)</sup>, naar de inhoud dus niets, dat boven de

<sup>1)</sup> D. H., S. 186-189.

<sup>2)</sup> W. Windelband, Präludien 2, S. 305, 304.



normen van het logische, ethische en aesthetische uitgaat: het is slechts het besef van de metaphysische realiteit dezer normen. Hoe oneindigrijker inhoud heeft Otto aan het heiligheidsbesef weten te geven en hoe heeft hij wáár kunnen maken, dat dit heilige niet leeft bij de genade van waarheid, goedheid en schoonheid, zelfs geen samenvatting en transcendering is van deze drie maar zijn eigen, eenzaam, onafhankelijk terrein bezit. Een terrein dat slechts te betreden is door hen, die „er iets van weten”.

Rudolf Otto wist er iets van en heeft het kunnen zeggen.

Dr P. D. TJALSMA.

---

## Mededeling.

Bestuurderen van het Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst schrijven de volgende prijsvraag — om beantwoord te worden vóór 1 Februari 1950 — uit:

„In hoeverre vertoont de oudste Christelijke litteratuur Orphisch-Dionysische sporen”.

Beantwoording onder motto en met een verzegeld naambiljet, dat hetzelfde motto als opschrift draagt, te zenden aan de Secretaris van het Genootschap, Dr. A. H. Haentjes, Emmalaan 12, Baarn.

---

## Boekbesprekingen.

Dr H. van der Linde, *De Wereldraad van Kerken*, geschiedenis, ontwikkeling en toekomst der oecumenische Beweging, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, 1948, 141 blz.

Er bestaat reeds een uitgebreide literatuur over de geschiedenis en het karakter der Oecumenische Beweging. Dit geschrift van Dr v. d. Linde is een aanwinst, omdat het actuele betekenis bezit. Terecht merkt Prof. Dr S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel in zijn woord „Ter Inleiding” op, dat „de kans groot is, dat velen in ons land eerst gedurende en na afloop van de Wereldraad van Kerken zouden bemerken, dat er iets heel belangrijks gebeurd is in de Christenheid in de wijde wereld” Dr v.d. Linde heeft zich opgemaakt om de betekenis van de samenkomst der Christelijke Kerken in Aug. a.s. te Amsterdam en van de stichting van de Wereldraad in het volle licht te plaatsen. Dit werk is hem goed toevertrouwd. Hij is zeer deskundig en schrijft met de geestdrift des geloofs. Dit enthousiasme maakt hem echter soms oncritisch en vervoert hem een enkele maal tot stichtelijke phraseologie. Wat het eerste betreft: het is niet in te zien, dat „de nieuwe wijze van samenspreken der kerken” (blz. 44), die haar deugdelijkheid nog bewijzen moet, A'dam 1948 volstrekt behoeven zal voor het gevaar, dat men zich in naïviteit aan talrijke en veel omvattende problemen gaat vertellen, gelijk te Stockholm in 1925 geschied zou zijn (blz. 36). Een voorbeeld van het tweede euvel is de zin op blz. 84: „God heeft de tijd als een draad uitgespannen tussen Zijn beide Handen en het zijn doorboorde Handen. Hij jaagt de eeuwen als onwillige dieren door de stroombedding van de tijd naar de eeuwigheid”. Overigens heeft dit boekje onmiskenbare verdiensten. In de aanhang vindt men „de oecumenische stamboom” en verschillende bladzijden met „vragen en litteratuur”, die het boekje geschikt maken als leidraad voor cursuswerk. Moge het ook inderdaad in brede kringen gelezen en bestudeerd worden!

C. J. BLEEKER.

Dr J. van Baal, Over wegen en drijfveren der religie, een godsdienst-psychologische studie, N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, Amsterdam, 1947, 436 blz., geb. f 14.—.

Wie deze studie aandachtig gelezen heeft, zal niet aarzelen haar een belangrijk stuk werk te noemen. Niet alleen belangrijk, maar ook rijk van inhoud. Een recensie vindt voldoende gelegenheid om op bepaalde punten speciaal in te gaan. Zo lijkt het mij de beste aankondiging van dit boek in *Vox Theologica*, indien ik in het bijzonder wijs op zijn betekenis voor de bestudering der primitieve religie. Daarmee wordt niet te kort gedaan aan de andere verdiensten van deze studie: dat zij een knappe kenschets bevat van de ethisch-orthodoxe richting, die men met aandacht leest, omdat hier nu eens een leek en geen theoloog over dit onderwerp schrijft, al moet worden afgewacht of het geschilderde beeld in allen dele acceptabel is, verder dat de schrijver de grondhouding der religie, haar mythische verbeelding en haar rituele activiteit tracht te begrijpen vanuit het oer-conflict van het mensenbestaan, zoals het moderne existentiële denken dit aanvoelt en zoals de psycho-analyse het naar zijn verhulde motieven doorlicht. Het is voorwaar een bekwame hand, die de lezer leidt door het doolhof van allerlei theorieën en onderzoeken over het wezen en de onderdelen van de religie. Men kan er voor zijn eigen geloofsbezinning veel uit leren.

Doch, gelijk gezegd, speciale aandacht verdienen de beschouwingen van de schrijver over de primitieve religie. Zeer oriënterend is direct al het eerste hoofdstuk, waarin het probleem der religie wordt gesteld. Dit hoofdstuk getuigt van ruime belesenheid en critische zin. In het bijzonder neemt Dr van Baal een bezonnen en nuchter standpunt in ten opzichte van de veel besproken vraag van de punten van overeenkomst en verschil tussen de geest van de primitieve en van de moderne mens. Verder keurt hij met kennersoog de verschillende pogingen der vergelijkende godsdienstwetenschap om de motieven en problemen der religie bloot te leggen. Deze theorieën zijn voor het merendeel ontsproten aan een poging om het wezen der primitieve religie te doorgronden. De critische bespreking van Dr van Baal werkt dus zeer verhelderend voor dit speciale segment der godsdienstgeschiedenis.

In de tweede plaats leze men aandachtig zijn schildering van de magische religie der Marind-anim en van de animistische religie der Ngad'a, plus de godsdienst-psychologische ontleding van de mythe, de rite, de magie en het geestengeloof dezer volken in het tweede deel van het boek. De Ngad'a kent Dr van Baal alleen uit lectuur en mondelinge mededelingen van missionarissen. Met de Marind-anim is hij persoonlijk bekend. Hun godsdienst en samenleving was het onderwerp van zijn dissertatie in 1934. Men merkt direct, dat men hier te maken heeft met iemand, die deskundig is. Uit zijn pen komt niet de ietwat sentimenteel-idealistische schildering van het geloof der natuurvolken, waarop sommige schrijvers, zelfs met beroemde namen, ons vergasten. Hij ziet de verhoudingen in de wereld der primitieven realistisch en niet zonder humor. Zeer belangrijk vind ik zijn uitéenzettingen over de irreflectoire levenshouding der Marind-anim. Dat werpt een nieuw licht op de „primitieve mentaliteit”. Hetzelfde geldt van zijn verklaring van het vooroudergeloof der Ngad'a als oplossing van het religieuze oer-conflict. En men dient zeker te overwegen of de gedeeltelijke fundering van de voorstelling omtrent het hoogste wezen in het schuld bewustzijn houdbaar is.

Godsdiensthistorici en theologen zullen goed doen dit omvangrijke boek te lezen en te herlezen. Doch niet oncritisch. De schrijver zou dat zelf niet begeren. Bij critische lectuur voelt men zich echter nu en dan door twijfel bekropen. Spreken de gegevens der primitieve religie hier regelrecht. Of zijn zij toch te veel heen gegaan door de denksfeer van Heidegger, Jaspers en Sartre, onder wier invloed Dr van Baal ongetwijfeld staat? Zien wij nu de primitieven niet door de „existentiële” en „psycho-analytische” bril? En op eens is het weer duidelijk, hoe moeilijk men de primitieven benadert. Ook dat kan Dr van Baal ons duidelijk maken.

C. J. BLEEKER.

Dr J. J. R. Schmal, Gunningen zijn boodschap voor onzen tijd; J. N. Voorhoeve, Den Haag, f 1.90.

In zeven uiterst korte hoofdstukjes wil de schrijver een karakteristiek geven van prof. dr J. H. Gunning (1829-1905) om „aan de generatie van heden Gunnings gedachten nader bij te brengen”. Juist vanwege deze kortheid van stof en al te grote beknoptheid vragen wij ons af of schrijvers poging wel geslaagd mag heten. In tegen-

stelling tot de omvang van de stof zelf zijn de noten echter uitgebreid en vele. Deze geven blijk van dr Schmal's bekendheid met Gunning's oeuvre. Zo is het boekje mischien een goed vademecum bij bredere Gunning-studie.

De titel doet echter meer verwachten dan geboden wordt. Wie Gunning niet reeds voorheen kende, tast na lezing van dit boekje nog practisch evenzeer in het duister.

Opgenomen werd een brief van Gunning in facsimile en die geeft aan zijn figuur in dit boekje nog het meeste relief. G. M.

### Enige opmerkingen naar aanleiding van Joseph Klausners „From Jesus to Paul”.

Het komt niet zo vaak voor dat van Joodse zijde over het Nieuwe Testament geschreven wordt, vandaar dat het de moeite waard is om de aandacht te vestigen op een geval waarin het wel gedaan wordt en zeker waar het geschiedt door een eerbiedwaardig figuur als de Jeruzalemse hoogleraar Joseph Klausner die gedurende 32 jaar zich voorbereid heeft op deze publicatie die, eerst in het nieuw-Hebreeuws verschenen, door W. F. Stinespring vertaald werd en onder de titel „From Jesus to Paul” in 1944 bij Allen and Unwin te Londen werd uitgegeven (2e dr. 1946). Dit werk dat aansluit bij het in 1922 verschenen „Jesus of Nazareth” is verdeeld in zeven stukken, waarvan het vijfde zich speciaal richt op de ontwikkeling in de tijd na de kruisiging van Jesus tot aan de verkondiging van het Evangelie aan de Samaritanen en de heidense „seboumenoi ton theon”, en het zevende op „The teaching of Paul”. Doch ook in de andere hoofdstukken, waarin de situatie van Jodendom, heidendom en Hellenistisch Jodendom ten tijde van het begin onzer jaartelling getekend wordt en een beschrijving gegeven wordt van de bronnen over Paulus' leven en werk en van de levensloop van den apostel, staat zeer veel verrassends.

Het boek begint uitdagend met het citaat van Wellhausen „Jesus was not a Christian, he was a Jew”. In de volgende 600 pagina's zal deze stelling nader worden toegelicht. Jezus behoorde bij het Jodendom ook al was hij daarin zo extreem dat hij tot iets kwam dat eigenlijk geen Jodendom meer was. Vandaar dat zijn navolgers er toe kwamen een nieuwe godsdienstvorm te propageren. Dat deze nieuwe godsdienst er kwam was mede te danken aan de begunstigende factoren die aanwezig waren in de diaspora der Joden met haar onsolide proselyten en „godvrezenden”, in het failliete heidendom en in de hellenistische cultuur der niet-Palestijnse Joden die met hun logos-speculatie en allegorese de weg reeds hadden geplaveid.

Jezus dan was gestorven aan het kruis en dat deze messiaanse beweging voortduurde waar zovele andere zijn teniet gegaan is te verklaren uit „the story of his resurrection” (p.256ff). Psychologisch wordt dan verklaard hoe de visioenen van Maria Magdalena en Petrus leidden tot de vorming van een secte in Jeruzalem die vooral aanhangers krijgt onder de Hellenistische Joden. Een bijzonder moment is het wanneer Stephanus gelyocht wordt (niet officiële gestenigd volgens K.!) en een vervolging de kerk doet beseffen dat de massa van het Joodse volk de nieuwe leer niet welgezind was. De grote stap is dan dat Filippus (heedless of the command of Jesus, „Go not into any way of the Gentiles and enter not into any city of the Samaritans”) gaat prediken te Samaria en even later den Aethiopischen kamerling doopt. Zo wendt de kerk zich tot de heidenwereld waar de Joodse missie reeds proselyten gemaakt had, „but it was still necessary to throw off from the necks of the Gentiles the yoke of the Law and the ceremonial requirements” to which they were not accustomed, and to put in their place a much easier thing-belief in Jesus and his ethical teaching only. Naturally therefore the new sect turned itself into a new religion.” (p.299). Dit kon een Palestijnse Jood nooit doen, maar hiervoor was een Hellenist nodig die voldoende gedegenationaliseerd was „so as not to care about the damage to the nation caused by the putting aside of the belief in political redemption”. (p. 300). Zulk een figuur vond men in Paulus. „Paul, a Jew living among Gentiles and a man exceedingly sensitive to everything going on in the world, was aware of the longings for aslvation which were filling the pagan world of his time. So, being a believer mystical to the point of hallucination, yet at the same time a talented organizer of amazing practicality, Paul came to those yearning for salvation and preached an attenuated Judaism, from which had been taken the sharp edge of the Torah and the difficulties in the observance of the ceremonia laws; and in the place of a dying and rising god, such as was common in the various pagan religions of that time, he added to this attenuated Ju-



daism a dying and rising Messiah". (p.449). Weliswaar verklaart Dr Klausner zich overtuigd dat er niets in Paulus' theologie te vinden is dat niet uit het Jodendom voortgekomen was, maar onder invloed van de algemene sfeer van die tijd werd dit alles met een niet-Joodse kleur overtrokken (p.466). Zo ontstond zelfs Paulus' Christologie vanuit de Joodse satanologie! (p. 470ff).

Dr Klausner bespreekt dan verschillende aspecten van Paulus' gedachtenwereld en eindigt dan met de conclusie dat Paulus' prediking nooit aanvaardbaar zal zijn voor de Joden, doch dat hij, daar hij de heidenen verwezen heeft naar de Joodse Bijbel, hoe onjuist hij die ook interpreteerde, toch geweest is „a preparer of the way for the King-Messiah" (p.600ff.)

Dit zeer belangrijke boek geeft aanleiding tot tal van opmerkingen en wanneer men het gesprek zou opnemen op alle punten waarop Dr Klausner het begint, zou een boek van minstens gelijke omvang het resultaat zijn. Wij beperken ons tot een aantal opmerkingen.

1. Er is telkens door Joodse geleerden geklaagd over het feit dat in de beschouwingen die van kerkelijke zijde over het Jodendom ten beste gegeven worden het apologetisch element telkens zegeviert en dat men niet werkelijk luistert naar de Joodse geschriften voordat men er over gaat schrijven. In deze klacht schuilt, naar ook Christen-geleerden hebben toegegeven, een zeer groot stuk waarheid. Bij de diepgaande studie die men vooral in de laatste decennia van het Jodendom gemaakt heeft, was illustratie van het Nieuwe Testament vaak motief en doel. En menigmaal werd onrecht aangedaan aan het werkelijke karakter der religie van het Jodendom van het laat-hellenistische tijdvak.

Maar nu verschijnt hier een boek waarin Paulus van Joodse zijde wordt belicht en moeten wij tot onze spijt opmerken dat men in dezelfde fout vervallen is waarvan men zijn tegenstanders beschuldigde. Objectiviteit kunnen wij niet verwachten en we mogen het Prof. Klausner niet verwijten dat hij dat niet is, maar dat hij zich in de grond van de zaak van Paulus' leven en werk afmaakt met de opmerking dat hij zowel een mysticus, extaticus en man van hallucinaties was als een slim organisator en handig diplomaat, doet toch wel ernstig afbreuk aan de waarde van dit betoog. Wat zou Prof. K. ervan zeggen wanneer men op een dergelijke wijze over Mozes en David schreef?

2. In boek 7 hoofdst. 5 wordt geschreven over „Abrogation of the Torah and Ceremonial Law", een en ander vooral naar aanleiding van Romeinen 7. Daarmede wordt een kernpunt geraakt. Allereerst verwijst hij voor de exegese van de eerste zes verzen naar de Talmudische opvatting dat de doden vrij waren van de vervulling der ceremoniële wetten (vgl. Str. Bill. op Rom. 6 : 7), doch voegt daaraan toe dat hier bedoeld is dat "the death of Jesus on the cross annulled both Torah and ceremonial laws. This conclusion is decidedly forced" Maar hier ligt ook Paulus' argumentatie niet, deze verzen zijn niet anders dan een illustratie waarbij Paulus vermoedelijk gewerkt heeft met de woordspeling die erin het Aramees gelegen is in het woord *pethar* waar debetekenissen sterven en losmaken beide in aanwezig zijn. Een „conclusion" wordt hier niet getrokken dat gebeurt eerst vanuit het geheel van de eerste acht hoofdstukken van deze brief.

Verder leest Prof. Klausner hier dat „sin was done away with bij this Messiah, and with the disappearance of sin the Torah was also done away with. Thus did Paul reach a conclusion that was necessarily very offensive to the Jews". Uit hetgeen er dan verder over zonde gezegd wordt blijkt dat hier verstaan wordt, de zonde als overtredingen en niet het diepergaande dat er in Paulus' ἀμαρτία wordt uitgedrukt: de zondemacht als vijand van God. Dit misverstaan van het paulinisch woordgebruik leidt tot een volkomen verkeerde constructie van Paulus' theologie. Paulus verstaat de verkondiging van het leven, lijden, sterven en opstaan van Christus zo dat door Hem de zondemacht de nederlaag geleden heeft en dat in Hem de nieuwe mens gekomen is. Dat wordt ook op verschillende plaatsen in de brief aan de Romeinen tot uitdrukking gebracht. Maar dit is nog iets anders dan sin was done away with". De apostel zegt: τῷ θεῷ χάρις τῷ διδόντι ἡμῖν τὸ νῆκος (1 Cor. 15 : 57).

En evenmin als men van een „disappearance" van de zondemacht mag spreken, kan men zeggen dat Paulus het zo voorstelt dat „The Torah was also done away with" Paulus laat uitkomen dat de levensvernieuwende kracht die Christus schenkt datgene gegeven heeft dat voordien niet aanwezig was, n.l. deze overwinning. De Torah heeft deze overwinning niet kunnen behalen, zij wees de zonde aan, maar het was zelfs zo dat de zondemacht de Torah misbruiken kon om de overtredingen te vermeerderen!

(Rom. 7 : 11) De Torah is een van de elementen van de oude tijd, voorafgaande aan de radicale vernieuwing door Christus gebracht. <sup>1)</sup> Nu hebben de schriftgeleerden uitgebreide speculaties over de Torah opgezet waarbij de Torah verheerlijkt werd als het instrument waardoor de wereld was gemaakt, ja als de middelaar tussen God en mens. Wanneer wij nalezen wat er in Strack-Billerbeck en het Theol. Wörterbuch zum N. T. hierover geschreven is, zal ons duidelijk worden dat er een sterke parallel is tussen de plaats die de Torah inneemt in de theologie van het laat-hellenistische Jodendom en de plaats die Christus inneemt in de theologie van het Nieuwe Testament. Dit is niet moeilijk te verklaren: hierdoor hebben de schriftgeleerden trachten weg te werken het gemis aan kracht om het in de wet voorgeschrevene te volbrengen. Hoe meer de Joodse religie een nomistisch karakter kreeg, hoe sterker zich dit gebrek deed gevoelen. Vandaar dan ook dat er uitgesproken wordt dat de Torah een heilskracht is. <sup>2)</sup> Paulus plaatst hier het Evangelie waar in het Jodendom de Torah stond. Rom. 1 : 16 "Het is een kracht Gods tot behoud voor een ieder die gelooft . . ." Dat is iets anders dan een „afschaffen” van de Torah. Dit heeft Paulus zeker niet gewild. Hij erkent haar als behorende tot de sfeer van het  $\pi\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$  (Rom. 7 : 14) en iedere poging tot terzijde stelling van de geldigheid van de aldaar door God gegeven aanwijzingen voor de inrichting van het mensenen leven wees hij met verontwaardiging van de hand.

De Theologie van het tegenwoordige Jodendom is niet meer die van laat-hellenistische tijdperk. Bäck <sup>3)</sup> en Miskotte <sup>4)</sup> hebben dit wel duidelijk aangetoond. De Talmudische Torah-speculaties zullen in tegenwoordige Joodse kringen weinig overtuigde aanhangers kunnen vinden. Ook Prof. Klausner blijkt een ander standpunt in te nemen. Hij kan niet begrijpen dat men zeggen kan dat de zonde terzijde gezet is (volgens hem: dat er geen overtredingen meer gedaan worden) en dat daarom de wet ook niet meer nodig is (om te laten zien wat de mens doen moet; niet al heilskracht, deze gedachtensfeer is Prof. K. blijkbaar vreemd).

Hiermede hangt ook samen dat hij in de passage Rom. 7 : 14-24 alleen maar een autobiografische opmerking zien kan, waarbij hij dan de opmerking maakt dat Paulus dus een van de twee door de Talmud veroordeelde soorten van Phariseërs geweest moet zijn. Dit blijkt echter onjuist te zijn wanneer wij in Phil. 3 lezen dat de apostel in zijn voor-Christelijke periode eerder in zelfvoldaanheid dan in bange vrees heeft doorgebracht. Terecht heeft Althaus opgemerkt dat slechts degene die leeft uit Rom. 8 het vorige hoofdstuk kan schrijven en accepteren. <sup>5)</sup>

L'histoire se répète. 1900 jaar geleden werd in Jeruzalem verteld dat Paulus de Joden tot afvalligheid van de wet trachtte over te halen <sup>6)</sup>. Nu schrijft deze hoogleraar een boek waarin hij het voorstelt dat Paulus „taught that the Old Law was abolished and put aside, since it was the cause of sin and death, representing not freedom but slavery” (p.507) Wederom zijn Pauli's woorden onjuist weergegeven en het gesprek tussen Jodendom en Christendom andermaal bemoeilijkt.

3. Waar dus Klausner's beschrijving van de negatieve zijde van Paulus' onderricht een volkomen onjuiste voorstelling van zaken geeft is het temeer te betreuren dat ook de positieve zijde een onjuiste belichting ontvangt. Op p. 516 wordt gezegd „The Torah of Israel, with all its regulations, was null and void. What came to take its place?” Eerst noemt K. dan Doop en Avondmaal. Hierin ziet hij een aanpassing aan de mysterie-godsdiensten, zelfs vermeldt hij zonder aarzelen dat Paulus „approved of baptism for the dead” (p.511), terwijl hij op dezelfde bladzijde meent Paulus' uitspraken over de Doop in het fundament aan te tasten wanneer hij er bezwaar tegen maakt dat „bij means of such baptism, people would receive the holy Spirit, the spirit of prophecy, and the ability to speak with tongues”. Dat Paulus zulk een sacramentalist zou zijn geweest, moet nog bewezen worden! En dat Doop en Avondmaal gequalificeerd moeten worden als een „yoke” (p.515) doet wel zien dat Prof. K. de Christelijke Kerk nog niet geheel en al kent!

Maar het essentiële van het nieuwe dat Paulus bracht ziet hij toch ook in het geloof in Christus. Terecht zegt hij „Faith took the place of the Law” (p.518). Maar

<sup>1)</sup> Zie Theol. Wörterb. zum N.T. s. v.

<sup>2)</sup> Th. W. II, S. 298 l. 53 ff.

<sup>3)</sup> L. Bäck, Das Wesen des Judentums, Berlin 1903.

<sup>4)</sup> K. H. Miskotte, Het Wezen der Joodsche religie (diss.), 1933.

<sup>5)</sup> P. Althaus, Paulus und Luther über den Menschen, 1938, S. 30.

<sup>6)</sup> Hand. 21 : 21.

enkele bladzijden verder omschrijft hij dat nader door te spreken over "mystico-pessimistic beliefs. . . . which trouhgh a mystico-religious determinism rob man of free choice and appoint him in advance "to wrath or to mercy" (p.524). Paulus is evenwel niet als prediker over erfzonde en predestinatie de wereld doorgegaan maar als gezant van Christus'wege die een beroep kwam doen op de wil der mensen om de hun geboden verzoening te aanvaarden (2 Cor. 5 : 17vv).

Het is dus duidelijk dat in dit boek een caricatuur gegeven wordt van de boodschap die Paulus bracht. Maar wij moeten terstond daarbij opmerken dat veel hiervan een resultaat is van hetgeen men later in de Christelijke Kerk ervan gemaakt heeft. Daarom is dit boek ook zo belangrijk; zonder dat het de bedoeling van den auteur is houdt hij ons een spiegel voor van het verwrongen Paulus-beeld dat door de eeuwen heen is opgebouwd door hen die de hoogte van den apostel der heidenen niet bereikten en in de diepte van sacramentalisme, legalisme, scepsis en pessimisme bleven. Inderdaad, met zulk een weergave van die boodschap die eenmaal door Paulus en de zijnen vanuit Antiochië werd uitgedragen, zullen wij noch Joden noch heidenen kunnen aanspreken.

In dit boek is veel dat om een gesprek vraagt. Het is van harte te wensen dat wij Christenen het zullen opnemen en het Joodse volk zullen kunnen helpen leiden tot het verstaan van de Schrift die Christus niet heeft verworpen maar vervuld en die Paulus niet heeft afgeschafte doch toegelicht.

*Kloetinge*

P. A. ELDERENBOSCH.

Dr J. C. A. Fetter, *De Russen en hun kerk.*  
Van Loghum Slaterus, Arnhem 1947. Prijs f 7.95 geb.

Wij mogen dankbaar zijn dat in deze tijd, waarin Europa zich steeds meer in tweeën splitst, Dr J. C. A. Fetter ons dit boek over de „Russen en hun kerk" heeft willen schenken. Het is met grote liefde voor en diep inzicht in de Oosterse religieusiteit geschreven. Het boek doet mij hier en daar denken aan Schubarts „Europa und die Seele des Ostens", al meen ik dat Dr Fetter toch een meer critische houding inneemt. Het boek is, mede door de goede illustraties, een voortreffelijke aanvulling op de boeken voor kerkgeschiedenis, waarin de Russische Kerk meestal wat stiefmoederlijk bedeeeld werd. Schrijver motiveert de titel: „De Russen en hun kerk" (blz. 18), maar deze titel dekt m.i. de inhoud toch niet geheel. Misschien was „Oosters Christendom" beter. Het hoofdstuk over het schisma (III) lijkt mij voor leken nogal gecomprimeerd. Prachtig is vooral hoofdstuk VI (Ikonen, gebed, monnik- en kloosterwezen). Schr. is blijkbaar bijzonder geboeid door de liturgie der Russische Kerk. In de Inleiding spreekt hij dan ook de wens uit (blz. 10): „Als de Russische kerk ons nu eens de liturgie schonk en als de geloofswoorden door onze dichters werden overgezet in modern Nederlandsch!" De toekomst zal ons nog moeten leren in hoeverre de grote verwachtingen van de Russische Kerk gerechtvaardigd zijn, of de Orthodoxe Kerk niet een zeer ontroerend en boeiend object van studie is — maar toch een museumstuk, niet bij machte om aan de religieuze noden van onze tijd te voldoen.

*Haarlem.*

S. L. V.

---

## *Ingekomen Boeken en Tijdschriften.*

J. M. Hondius, *Religie en werkelijkheid*, N.V. Uitgeversmaatschappij AE. E. Kluwer, Deventer.

Prof. dr G. J. Heering, *Huizinga's religieuze gedachten*, De Tijdstroom, Lochem.

Dr K. H. Miskotte, *Om het levende Woord*, Opstellen over de practijk der exegeze, D. A. Daamen's Uitgeversmaatschappij N.V., 's-Gravenhage.

Dr C. P. Pauwels O.P., *Apologetiek*, J. J. Romen & Zonen, Roermond-Maaseik.

H. J. Prakte, *Drenthe in Michigan*, Van Gorcum & Comp., Assen.

*Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 2e jaarg., afl. 5, Juni '48, Veenman & Zonen, Wageningen.



# Vraag- en aanbodrubriek.

De redactie geeft in deze rubriek gelegenheid boeken te koop aan te bieden of te vragen. Zij hoopt daardoor te bereiken, dat verkopers een normale prijs krijgen voor waardevolle werken en dat vragers zonder hoge advertentiekosten moeilijk te krijgen studieboeken kunnen opsporen. De bedoeling is dat naam en adres van vrager of aanbieder worden afgedrukt en de lezers rechtstreeks met hem onderhandelen zullen. De aanbieder dient prijzen op te geven, de vrager kan het doen. Kosten zijn / 0.25 per titel, per postwissel of girochèque tevoren over te maken aan J. Sperna Weiland, Bleekerstraat 10a, Groningen, aan wien men ook de advertentie moet zenden.

## GEVRAAGD:

door W. H. de Jong, Praediniussingel 47, Groningen  
Hebreeuwse Concordantie (Mandelkern).

## AANGEBODEN

door H. A. v. Loon, Herv. Pastorie, Grijskerke (Zld.)

|  |         |
|--|---------|
| <i>Walter Eichrodt</i> , Theologie des Alten Testaments, 3 dln. in 2 banden . . .                      | / 17.50 |
| <i>Paul Volz</i> , Biblische Altertümer, geb., 1925 <sup>2</sup> . . .                                 | - 6.50  |
| <i>F. Piiper</i> , Martelaarsboeken, ing. . . . .  | - 2.—   |
| <i>M. C. Slotemaker de Bruïne</i> , Adolf von Harnack's Kritische dogmen-<br>geschiedenis . . . . .    | / 2.50  |
| <i>W. H. Beekenkamp</i> , Avondmaalsleer v. Berengarius van Tours, ing. . .                            | / 2.—   |
| <i>Seeberg</i> , Schets v. d. geschiedenis der chr. leerstukken (vert. Bronneld) ing.                  | / 1.50  |
| <i>Ed. Böhl</i> , Tot de Wet en tot de Getuigenis . . . . .  | / 1.50  |
| <i>Ed. Schlink</i> , Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, geb. . . . .                           | / 6.50  |
| <i>Y. P. de Jong</i> , De leer der verzoening in de Amerikaanse theologie, ing.                        | / 2.—   |
| <i>Dr F. J. Los</i> , Tekst en Toelichting v. d. geloofsbelijdenis der Ned. Herv. Kerk<br>geb. . . . . | / 7.50  |

door H. B. Meyboom, G. v. Amstelstr. 39, Hilversum:

|  |        |
|--|--------|
| <i>W. J. Aalders</i> , Handboek der Ethiek. 1940 . . . . .   | / 12.— |
| <i>Visser 't Hooft en Oldham</i> , The church and its functions . . . . .                                | / 4.—  |
| <i>J. Maritain</i> , Gesellschaftsordnung . . . . .  | - 4.—  |
| <i>Wheeler Robinson</i> , Redemption and Revelation . . . . .  | - 7.—  |
| <i>E. Brunner</i> , Die Mystik und das Wort . . . . .  | - 5.—  |
| <i>E. Schlink</i> , Der Mensch in der Verkündigung der Kirche . . . . .                                  | - 6.—  |
| <i>de Quervain</i> , Kirche, Volk und Staat . . . . .  | - 10.— |
| — Die Heiligung . . . . .  | - 10.— |
| <i>O. Piper</i> , Die Grundlagen der evangelischen Ethik . . . . .                                       | - 7.50 |
| <i>A. Verwey</i> , Oorspronkelijk dichtwerk, dl. I en II (verzameling zijner<br>gedichten) . . . . .     | - 10.— |
| <i>Prof. v. Ginneken</i> , Handboek der Nederlandsche Taal, I en II . . . . .                            | - 20.— |
| <i>J. Chr. Blumhardt</i> , Der Herr ist nahe . . . . .   | - 4.—  |
| Verzameling O.T.ische Studiën, uitg. Brill, dln. I en II . . . . .                                       | - 20.— |
| <i>A. Deissmann</i> , Licht vom Osten . . . . .  | - 10.— |
| <i>H. Rowley</i> , The Rediscovery of the Old Testament . . . . .  | - 5.—  |
| <i>Dr. C. Bouma</i> , Bijbellezten . . . . .   | - 1.—  |
| <i>v. d. Bergh v. Eysinga</i> , Oud-christelijke geschriften . . . . .                                   | - 4.—  |
| <i>Dr. D. Franses O. F. M.</i> , Vertaling van Eusebius' Kerkgeschiedenis . .                            | - 7.—  |
| <i>O. Scheel</i> , Dokumente zu Luthers Entwicklung . . . . .  | - 7.50 |
| <i>Philippson</i> , Geschichte der Reformation, 2e dr. . . . .   | - 20.— |
| <i>K. Barth</i> , Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes                         | - 6.—  |
| <i>Rostovtzeff</i> , A history of the ancient world, The Orient and Greece, 1930                         | - 25.— |
| <i>A. E. Loen</i> , De vaste Grond . . . . .   | - 10.— |
| <i>Fv. Kuiper</i> , Sovjet-Rusland en het Christendom . . . . .  | - 1.50 |
| Geschiedenis, een bundel studies, opgedragen aan Prof. Aalders, bij diens<br>afscheid als hoogl. . . . . | - 9.—  |
| <i>E. L. Smelik</i> , Vergelden en vergeven . . . . .  | - 5.—  |
| <i>Bakhuizen v. d. Brink</i> , De Nederlandsche Belijdenisgeschriften . . .                              | - 7.50 |
| <i>Kellerhals</i> , Der Islam . . . . .  | - 7.50 |

Alle boeken bevinden zich in goeden staat.



Zo juist verscheen de 2e druk van

## DR C. J. DIPPEL KERK EN WERELD IN DE CRISIS

Een appèl tot christelijke solidariteit in  
een democratisch-socialistische politieke  
en maatschappelijke omwenteling

Eindelijk, zo mag men wel zeggen in deze huidige tijd van papierverknoeiing aan een waanzinnige stroom van dikwijls alleen uit concurrentie geboren nieuwe publicaties, een boek waarop inderdaad werd gewacht.

(In de Waagschaal)

In heellinnen band

f 11.90

Verkrijgbaar in elke  
goede boekhandel

Men moet dit boek lezen. Begin maar ergens; luister toch naar deze man; ge zult het zeker niet altijd met hem eens zijn, misschien zelfs fel in oppositie komen, maar laat hem uitspreken. Het zal u helpen om als christen met open ogen in deze wereld te staan en uw plaats te bepalen. Koop het en lees het! Het is de moeite waard.

(Dr J. C. Roose in het Gron. Kerkblad)

Uitgave van BOEKENCENTRUM N.V. 'S-GRAVENHAGE

*Zo juist is verschenen:*

## „De Nederlandse Geloofsbelijdenis”

Critisch beschouwd door: Prof. Dr J. N. Sevenster, Ds D. Bakker, Ds P. Smits, Ds J. Vink, Prof. Dr J. Lindeboom, Ds A. de Wilde, Prof. Dr C. J. Bleeker en Dr H. Faber in opdracht van de Vereniging van Vrijzinnig Hervormden in Nederland, als bijdrage voor het Kerkelijk gesprek.

Het boek is een belangrijke bijdrage van Vrijzinnige zijde aan het kerkelijk gesprek, die bestudeerd moet worden door ieder die met kennis van zaken het Kerkelijk leven in on's land wil beoordelen.

Behandeld worden:

Openbaring en Schrift; de leer aangaande God; de Christologie; de Heilige Geest; de Kerk; de Sacramenten; de Anthropologie; de Zedeleer en de eschatologie der belijdenis.

De Nederlandse Geloofsbelijdenis zelf is in z'n volledige tekst opgenomen.

De prijs bedraagt f 4.25 ingenaaid; f 5.25 gebonden.

Te bestellen in iedere boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. — Aan den Brink — ASSEN

*Zojuist verschenen:*

# Drenthe in Michigan

'n Studie over het Drentse aandeel in de Van Raalte-trek van 1847. Bijdrage tot de Sociologie van het Schisma in de Drentse dorpsgemeenschap

*door H. J. Prakke.*

Voorzitter van het Drents Genootschap.

In het Woord vooraf schrijft Professor Bouman, Hoogleraar in de Sociologie te Groningen o.a.:

„De studie, door de heer Prakke aan geloofsstrijd en sociale tegenstellingen in enkele Drentse dorpen gewijd, mag zeker als een voorbeeld gelden van een detailstudie, die ruimere perspectieven opent. Ze is niet alleen belangwekkend uit godsdiensthistorisch oogpunt, maar werpt ook *een verrassend licht* op een der hier te lande zó verwaarloosde hoofdstukken uit de geschiedenis der Nederlandse kolonisatie in de Verenigde Staten van Amerika, met name de stichting van Holland-Michigan.

Bovendien vormt deze schets een bijdrage tot de kennis van de religieuze groepsvorming, welke in de geschiedenis talloze malen tot heftige conflicten aanleiding heeft gegeven. Hoe de sectegeest in sociologische zin, emotioneel als zij is, zelfs de oud-Drentse dorpsgemeenschap kon doen splitsen, is door de schrijver van dit werkje *op boeiende wijze beschreven*”.

De fragmentsgewijze publicatie in een 7-tal Drentse bladen van de hoofdstukken over „De hokvaste Drent”, „De Cocksen in Drenthe”; „De overpopulatie en de landverhuizerskooorts rond 1847”; „De huissluden tho Sleen”; „Het Drentse aandeel in Van Raalte's Holland-Michigan” en „Het schisma in de Drentse dorpsgemeenschap” heeft allerwege grote belangstelling gewekt en discussie uitgelokt.

Dit boek geeft thans een volledige en in verschillende opzichten vermeerderde heruitgave. Daarbij ook de schone dialectgedichten „De Ziener” van J. Poortman, „Otie's Aandenkn an't Ofscheid” van L. Braaksma, en „Van Raalte-trek, 1847” van Harm Drent, op deze studie geïnspireerd.

De prijs van het boek, met enige kaarten en illustraties, op houtvrij papier gedrukt, gebonden in linnen stempelbandje met stofomslag, zal f 3.25 bedragen; ingenaaid f 2.50. Het is te bestellen in de boekhandel of bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. — ASSEN





**VoxTheologica**  
Interacademisch  
Theologisch Tijdschrift

# EXTRA-DUITSLAND-NUMMER

ONDER REDACTIE VAN  
L. G. Chr. GRABANDT



18e Jaar - Augustus 1948

VAN GORCUM & COMP N.V. - UITGEVERS - AAN DEN BRINK - ASSEN





# EXTRA-DUISSLAND-NUMMER

ONDER REDACTIE VAN  
L. G. Chr. GRABANDT

H.T. PRÆSES COMMISSIE  
DUISSLAND DER V.S.T.F.



18e Jaar - Augustus 1948

VAN GORCUM & COMP N.V. (G. A. HAK & H. J. PRAKKE), UITGEVERS  
AAN DEN BRINK - ASSEN





# INHOUD

|  |    |
|--|----|
| Ter inleiding . . . . .  | 5  |
| Ds H. FISCHER, Vragen en problemen van de<br>„Evangelische Kirche in Deutschland” . . .  | 6  |
| L. G. Chr. GRABANDT, Het bezoek van Nederlandse<br>Theologische Studenten aan de Universiteiten en<br>Kirchliche Hochschulen in de Westelijke Zones<br>van Duitsland en in Berlijn . . . . . | 10 |
| Mr J. J. SCHOKKING, Politiek in Duitsland . . .  | 24 |





## Ter inleiding

Het is niet gemakkelijk artikelen te publiceren over een land, dat elk oogenblik aan veranderingen op godsdienstig, politiek, sociaal en economisch gebied onderhevig kan zijn. Men loopt het gevaar, dat ze zijn verouderd, alvorens zij zijn gepubliceerd. Slechts in één opzicht is dit hier het geval, n.l. waar in het 2e artikel sprake is van de angst der studenten voor de geldsanering, welke intussen heeft plaats gehad.

Dit z.g. „Duitsland“-nummer, dat als extra-nummer van de „Vox Theologica“ verschijnt, waartoe de Redactie van de „Vox“ bereidwillig haar medewerking verleende, heeft lang op zich laten wachten. Gelet op de 1e alinea van het 2e artikel, ruim een half jaar. De oorzaak ligt in de moeilijkheden rondom het derde artikel. Dit gaf veel hoofdbrekens. Gedurende lange tijd werd gezocht naar iemand, die genegen was en tijd had dit artikel te schrijven. Het is dan ook zeer verheugend, dat tenslotte Mr J. J. Schokking zich tot het schrijven van bedoeld artikel bereid verklaarde.

De eerste twee artikelen waren reeds in het voorjaar klaar. Ds H. Fischer, Duits-predikant te Rotterdam, bood desgevraagd aan een oriënterend artikel te schrijven over de „Bekennende Kirche“ in Duitsland, die hij van nabij kent.

Het verslag van het bezoek aan Westelijk Duitsland en Berlijn tenslotte is samengesteld uit de rapporten van de beide reisgroepen. Ieder der deelnemers heeft hiertoe het zijne bijgedragen. In het bijzonder moeten de heren J. van Goudoever en J. C. Bregman worden genoemd, die hun corrigerende opmerkingen zonden, toen het gehele verslag gereed was.

Moge dit nummer aan het doel beantwoorden, dat de samensteller, in opdracht van de Vereniging van Studenten in de Theologische Faculteiten in Nederland, zich stelt: n.l. een kleine bijdrage tot de kennis van enkele aspecten, waardoor wij de tegenwoordige situatie in Duitsland enigszins leren begrijpen.

L. G. Chr. GRABANDT.

## Vragen en problemen van de „Evangelische Kirche in Deutschland”

I. Er is in Europa nog steeds een Christelijke Kerk. Bij de algehele ineenstorting die het avondland op verlerlei gebied doorleeft, is de Kerk zowel als organisatie alsook als Christus belijdende Kerk behouden gebleven.

De EKID is deze tijden doorgekomen, omdat in haar midden de Belijdende Kerk leefde. Door alle drie confessies heen, n.l. de Lutherse, de Gereformeerde en de Geunieerde, is bij de opkomst van het nationaal-socialisme een beweging ontstaan, die de naam „Bekennende Kirche” draagt. Deze naam heeft burgerrecht verworven in het jaar 1934, toen de Synode van de B.K. in Barmen in 6 stellingen heeft vastgelegd, hetgeen haar belijdenis was tegenover den enen werkelijken Heer der Kerk, toen de z.g. Duitse Christenen met de wereldbeschouwing van het nationaal-socialisme tot in de Kerk waren doorgedrongen. De Synode van Barmen heeft aan de B.K. het forum gegeven, van waaruit zij de boodschap van de ene Heer Jezus Christus in de gemeente wilde verkondigen en de ordening der gemeente wilde opbouwen. Het leek in den beginne of het ging om een strijd binnen de muren der Kerk. Men had met een dwaalleer te doen, zoals deze in de kerkgeschiedenis sedert Marcion niet meer was voorgekomen.

De beslissende punten in de strijd waren de vragen:

Waarin heeft God ons zijn heil geopenbaard?

Kunnen wij Gods weg met ons ook zien in de machten, in de figuren der geschiedenis of in de natuur?

Wie heeft recht op ons menselijk leven en op onze gehoorzaamheid?

Kunnen wij als Christenen en als mensen onze gehoorzaamheid verdelen tussen Christus en de pretenties van andere heren, machten en gestalten?

Wie verleent de Kerk haar gedaante en welke opdracht geeft Christus aan zijn Kerk?

Waardoor wordt de Kerk geregeerd? Door het Woord of door mensen met een speciale volmacht?

Kunnen wij de betekenis en de taak van een rechtsorde vanwege de staat alleen aan de hand van de Bijbel gewaar worden of uit de sfeer van het natuurlijke leven met de aldaar geldende wetten?

Wat houdt de christelijke boodschap in? Gods vrije genade, Zijn vrije nieuwe begin? Of moeten wij de betekenis van de boodschap van Christus ook zien in de geschiedenis en in opdrachten aan mensen?

Op deze vragen geven de 6 stellingen van Barmen een antwoord.

Deze thesen zijn geformuleerd als verweer tegen bepaalde leerstellingen en eisen van de Duitse Christenen.

De Duitse Christenen vormden een groep binnen de Kerk, destijds aan de macht gekomen door de ordening der Kerk, die volgens het voorbeeld van een parlement open stond voor de strijd met partij-politieke middelen. Zij waren aan de macht gekomen onder bescherming en gedeeltelijk met behulp van een staat, die zijn totale macht op ieder levensgebied wilde uitbreiden.

In geestelijk, cultureel opzicht leefde men in de 18e en 19e eeuw in de waan, dat de mens zijn eigen heer en meester was en de heerschappij van God en Zijn Woord niet nodig had. De eigengerechtigde mens zag zijn belangen in die tijd verdedigd in de vrijzinnige theologie en die was in ruime mate aanwezig ook in de aan confessies gebonden Kerk. Het gehele kerkelijke leven werd echter pas nu bedreigd door de politieke macht der Duitse Christenen. Het waren niet de vrijzinnigen in de ons bekende vorm; maar de nieuwe vijanden waren te vinden in alle kringen, in de orthodoxe, in de piëtistische en in de vrijzinnige. Het kenmerk van *hun* dwaalleer was, dat zij naast God, die zich in Christus heeft geopenbaard, nog een openbaring van God in de natuur of in de geschiedenis wilde aannemen. Door deze natuurlijke theologie en door de natuurlijke openbaring, door de heilsopenbaring van de openbaring van Christus af te scheiden, konden de machten van de totale staat binnen dringen en proberen de christelijke Kerk van het volk af te zonderen. De eigengerechtigde mens kon zichzelf op de troon van God plaatsen en vond in de macht van de staat de afgod, die zijn leven beveiligde en hem datgene liet uitleven, wat hij in zijn eigengerechtigheid wilde uitleven. Dit doel van de staat bleef jarenlang voor de wereld en de Christenen verborgen, maar werd bevorderd door de theologen, die de afscheiding van de openbaring in natuur en geschiedenis van de openbaring in Christus om theologische, confessionele, of nationale redenen hadden doorgevoerd.

De B.K. heeft met de stellingen van Barmen de vraag beantwoord: wie is de Heer van het leven, Christus of de eigengerechtigde mens?

Het heldere inzicht in deze geestelijke beslissing was de sterke zijde van de B.K. Dat zij als Kerk te lang bij deze geestelijke vragen is blijven stilstaan en te laat haar geestelijk inzicht op politiek gebied heeft laten gelden, is haar zwakke zijde. Wij doelen hierbij uitsluitend op de Kerk in haar synodale en theologische verklaringen. Door de predikanten en gemeenteleden werden in het dagelijkse leven de praktische beslissingen wel degelijk vanuit het standpunt „Christus de Heer” genomen. In het verzet, dat de B.K. op haar eigen terrein leidde, (nood-kerkbesturen, nood-opleiding van predikanten, collectenverordeningen enz.) hebben de organen van de B.K. heftig weerstand geboden aan de greep van de staat, maar nochtans moeten wij zeggen, dat het in het begin van de strijd alleen ging om een geestelijke beslissing.

Men kon de Kerk niet onderwerpen. Het was niet mogelijk haar, zoals dit in het openbare leven met de school, wetenschap en kunst geschiedde, in dienst van de totale staat te nemen. De Kerk heeft in de latere jaren haar waarschuwende stem tegenover de totale staat positiever laten horen. Zij bepaalde haar standpunt ten opzichte van de algemene rechtspositie, de vervalsing van de verkiezingen, de Jodenvervolgingen en bracht de rechtsverkrachting van de Gestapo ter sprake. Zij gaf aan de gemeenten instructies voor hun gedragingen in de naderende oorlog. Dit zijn de punten, die de weg van de B.K. van 1936 tot 1939 kenmerken. De staat antwoordde hierop, nadat de penetratie der Duitse Christenen die hij gaarne als vijfde kolonne had willen gebruiken, was vrijdeld, met een steeds krachtiger terugdringen van de Kerk en tenslotte met een openlijke vervolging. Uit de martelaarsdood van vele leden der Kerk blijkt duidelijk in welk gevaar de Kerk zich voortdurend bevond.



Hoe is men eigenlijk tot een zo intens belijden gekomen? In de 19e eeuw bezat de Kerk in Duitsland mannen als Adolf Schlatter en Karl Heim, wier gehele denken volkomen gebonden was in gehoorzaamheid aan de Bijbel. Zij hadden als uitleggers van de Bijbel en als systematici grote invloed op de jongere theologen. De beslissende invloed kwam later echter van de dialectische theologie onder leiding van Karl Barth. De ineenstorting in 1918 betekende een volkomen structuurverandering in de tot op dat tijdstip geldende wereldbeschouwingen en bracht bewust denkende en levende mannen terug naar de krachtbronnen der reformatie met haar belijdenis, liederen en leer van de rechtvaardigmaking. In die tijd heeft de dialectische theologie in „Zwischen den Zeiten” met ongeken- de kracht naar het Woord verwezen en de beslissende vraag van onze tijd gesteld: natuurlijke openbaring of openbaring in Christus. Deze vraag werd het kristallisatiepunt voor alle christenen, die op geestelijk en politiek gebied de totale staat moesten weerstaan.

II. Na de ineenstorting van het Derde Rijk werden de grondbegrippen van de verklaring van Barmen tot grondslag en als leidraad aanvaard voor alle kerken, die tezamen de „Deutsche Evangelische Kirche” vormden. In 1945 vond in Treysa de eerste vergadering van de leiders der Kerk plaats, waar het opnieuw om de stellingen van Barmen ging. De vraag bleef echter, of men aan de stellingen van Barmen de waarde van een belijdenis kon hechten, of dat deze alleen konden worden beschouwd als een door de omstandigheden noodzakelijk geworden uitlegging van de belijdenisgeschriften van de afzonderlijke kerkgemeenschappen. Over dit tot nu toe nog onbesliste punt is de Kerk in Duitsland nog niet tot rust gekomen. Er is echter in de weg van de kerk een duidelijke koersverandering waar te nemen, die bijv. het beste tot uitdrukking komt in de verandering van haar naam. De Kerk heeft als nieuwe naam aangenomen „Evangelische Kirche in Deutschland”. Zij bevestigt hiermede haar gebondenheid aan het Evangelie als het werkelijke element van haar kerkorde en verkondiging. Het beslissende punt hier was, dat zij zich daarmede vrij maakte van alle machten, die tot dusver aan de Kerk haar vorm hadden willen geven en die vaak een verwarrende invloed op de verkondiging hebben gehad. Nog voordat de staat en de Kerk door een verordening van de bezettende machten van elkaar gescheiden waren, had de Kerk reeds besloten zich geestelijk niet meer te binden aan de machten van de staat, de ordening van het maatschappelijke leven en de verdere huidige stromingen. Deze principiele beslissing hield echter niet in, dat zij daarmede de Lutherse opvatting omtrent de staat, zijn afhankelijkheid van de heersende staatsmacht, van de traditie en van de nationale gevoelens — welke thans in het begrip „Restauration” worden gekarakteriseerd — nu ook zonder meer had overwonnen. De strijd van de laatste twee jaren maakt dit duidelijk kenbaar. De Kerk ging echter voort op de eenmaal ingeslagen weg, toen zij in October 1945 tegenover de belangrijke Duitse vraag, n.l. de schuldvraag, haar standpunt bepaalde. De B.K. heeft hierin een beslissend aandeel gehad.

In de jaren van strijd heeft zij geen eigen kerkgemeenschap gevormd, maar zij is de permanente onrust geweest van de oude kerk en het kerkelijk leven, dat onder de machtsinvloeden van de Duitse Christenen heeft

geleden. Ook na 1945 is zij in de nieuwe opbouw van de Kerk het waakzame geweten gebleven. In de „Reichsbruderrat", in de theologische werkgemeenschap en in de theologische „Beirat zum Reichsbruderrat" probeert zij, zonder aan een confessie te zijn gebonden en ook zonder een nieuwe confessie te vormen, aan de gehele Kerk die theologische vragen voor te leggen, waarover volgens de eis van de Bijbel momenteel moeten worden beslist. De „Reichsbruderrat" verwerkte in het woord van Darmstadt de consequenties, die de belijdenis van Stuttgart voor de politieke bezinning van het volk met zich meebrengt. In een vergadering in Januari van dit jaar gehouden, werd het standpunt ten opzichte van het Jodenvraagstuk bepaald. Het anti-christelijke karakter van de nationaal-socialistische staat is het duidelijkst tot uitdrukking gekomen in het anti-semitisme. Toen door het anti-semitisme in de Kerk voor de Christen-Joden geen plaats meer was, is het verzet van de Christenen ontwaakt. Het was echter nog noodzakelijk ook hier terwille van de verkondiging en de boodschap der Kerk een ondubbelzinnige houding te bepalen. Daarom heeft de „Reichsbruderrat" dit probleem opgeworpen en men verlangt van de Kerk, van alle confessies, een duidelijke bepaling van haar standpunt.

Welke beslissingen zullen vallen weten wij nog niet. Wel kunnen wij vaststellen, dat de Kerk die in Barmen heeft gesproken, de gehele Kerk voortdurend dwingt tot het nemen van beslissingen en wel kunnen wij constateren in welke gedaante de Kerk in Duitsland uit de ineensstorting van het Duitse volk te voorschijn is gekomen en op welke plaats zij zich thans bevindt.

H. FISCHER.

# Het bezoek van Nederlandse Theologische Studenten aan de Universiteiten en kirkliche Hochschulen in de Westelijke zones van Duitsland en Berlijn

## *Inleiding.*

In November 1947 is het tenslotte gelukt na veel moeite de toestemming te verkrijgen van de desbetreffende autoriteiten om twee reisgroepen, elk bestaande uit 3 studenten, naar Duitsland af te vaardigen. De ene groep (vertegenwoordigend de Stedelijke en Vrije Universiteit te Amsterdam en de Rijksuniversiteit te Leiden) bezocht in de Britse zone de steden: Munster, Bethel (bij Bielefeld), Wuppertal, Bonn, Göttingen en bovendien Berlijn, de andere (bestaande uit vertegenwoordigers van de Rijksuniversiteit te Utrecht en Groningen en de Theologische Hogeschool te Kampen) in de Amerikaanse en Franse zone de steden: Mainz, Marburg, Heidelberg, Erlangen en Tübingen.

De Commissie Buitenland van de Vereniging van Studenten in de Theologische Faculteiten in Nederland, belast o.a. met het contact zoeken (en consolideren) met buitenlandse Theologische studenten, voelde de urgentie om deze reizen te organiseren omdat:

a. het gebrek aan gegevens belette zich een juist beeld te vormen van datgene, wat er onder de Duitse Theol. studenten leeft.

b. het wenselijk bleek mee te werken aan wat ook langs andere zijde gebeurt, n.l. het doorbreken van het isolement van de Duitse studenten, niet alleen door hen naar conferenties in het buitenland uit te nodigen (Bentveld bijv.), maar ook door hen in eigen omgeving te bezoeken. Daarom werden wij in Duitsland dan ook dankbaar ontvangen. Bovendien heeft een persoonlijk bezoek dit voor, dat men verhoudingen gaat zien, waarvan men zich door horen-zeggen een verkeerde voorstelling maakt. Dan pas gaat men begrijpen, hoe funest het is, dat verreweg de meeste Duitsers vanaf 1933 zeer eenzijdig zijn opgevoed en voorgelicht, zodat ze alle ware verhoudingen uit het oog hebben verloren. Met kracht heeft de Commissie Buitenland de taak aangevat om de correspondentie tussen Duitse en Nederlandse studenten te bevorderen.

c. het noodzakelijk bleek in verband met de voorbereidingen van een conferentie van Europese Theologische studenten, die in aansluiting aan de Assemblée zal worden gehouden. Deze conferentie is intussen in doel en opzet gewijzigd en wordt voor het grootste deel vanuit Geneve voorbereid. (Nadere bijzonderheden worden in ander verband verstrekt).

Het verslag moet bewust eenzijdig zijn, omdat de opdracht en het doel van de reis ons alleen bracht in de kring van de „Evangelische Studenten Gemeinde” (E.S.G.) Slechts de nood, die daar leeft en de pogingen, die men daar aanwendt, om er uit te geraken, hebben wij leren kennen. Ook hebben we in deze kring iets leren verstaan van de nieuwe positie van de kerk: men voelt de noodzaak tot een gemeenschappelijk belijden van Christus, al verschilt men nog wel eens van mening over de wijze waarop. Dat de Bekenkende Kirche zich hier, door de achter haar liggende strijd tegen het Nazidom, als het geweten van de E.K.I.D. voelt, moge duidelijk geworden zijn uit het artikel van de hand van Ds H. Fischer.

Als Christenen hebben wij de plicht onze medechristenen in Duitsland



te helpen in hun moeilijkheden. Dat wil wel niet zeggen, dat we moeten doen alsof er in de jaren 40—45 niets is gebeurd. Het is bij het bezoek gebleken, dat er in verscheidene kringen (met name de E.S.G.) prijs wordt gesteld op een eerlijk en open bespreken der onderlinge moeilijkheden. Dit kan alleen op evangelische grondslag.

Indien het verslag enigermate een beeld geeft van de situatie onder de Duitse Theologische studenten, zal het aan het doel, dat de deelnemers aan de reisgroepen er mee beogen, beantwoorden.

Achtereenvolgens komen eerst enige algemene overzichten aan de orde, vervolgens een korte beschouwing over elk der bezochte steden en tenslotte enkele opmerkingen en een citaat over de schuldvraag.

### *Evangelische Studenten Gemeinde.*

De reis langs de Universiteiten en „Kirchliche Hochschulen” was mogelijk door de E.S.G. in deze verschillende steden. Zij zorgde voor reisgeld, onderdak en levensonderhoud, in haar gemeenschap hebben we ons bijna een maand opgehouden. De E.S.G. is eigenlijk de voortzetting van de oude D.C.S.V. (Deutsche Christen Studenten Verein). Toen deze in 1938 werd opgeheven bestond ook reeds de E.S.G., al was zij een kleine groep. Na de oorlog is alleen de E.S.G. weer opgericht aan alle Universiteiten, „Paedagogische Akademien”, Technische en „Kirchliche Hochschulen”. Dat de D.C.S.V. niet meer tot leven kwam, vindt zijn voornaamste motief in het feit, dat men geen Vereniging meer wil met voorzitter, secretaris, contributie en lidmaatschap, met al het „wereldse” en organisatorische, met alles wat herinnerde aan het verleden en aan de „Corporationen”. Men wil een zuiver christelijke gemeenschap vormen onder de christen-studenten, men wil „Gemeinde” zijn. In dit streven is de E.S.G. een vrucht van de Belijdende Kerk en de Kerkstrijd. Deze Belijdende kerk immers heeft ook als diepste motief, zoals ook reeds in de inleiding gezegd, de kerk volledig te funderen op het enig ware fundament, op Jezus Christus. Bovendien was het (vooral in Oostpruisen) juist de „Gemeinde”, die nog enigszins standhield onder het Hitlerregime. Zo wordt alle aandacht geconcentreerd op het opbouwen van de „Gemeinde”. Alle gedoopten zijn automatisch lid van de E.S.G., hetgeen overeenkomt met haar aard — er zijn relatief weinig ongedoopten —, wat echter niet zeggen wil, dat alle christelijke studenten actief aan het werk van de E.S.G. deelnemen. (Dit is  $\pm 10\%$ ). Het geestelijk centrum van zo’n „Gemeinde” is de predikant. Deze zijn allen figuren uit de Belijdende Kerk, wat i.v.m. het bovenstaande begrijpelijk is. Zij trachten ook de ideeën van de kerkstrijd bij de studenten te doen leven. Zoals de Belijdende Kerk is ook de E.S.G. oecumenisch: Aan het Avondmaal, dat in de E.S.G. wordt gevierd, zitten Lutheranen, Gereformeerden, Geuniëerden naast elkaar: „Wij hebben één Heer, Hij heeft één avondmaal ingesteld”.

De E.S.G. heeft een vertegenwoordiger te Genève in Reinold von Thadden, terwijl er landelijk twee centrale contactpunten zijn: een voor de Westelijke zones te Hamburg en een voor de Oostelijke zone te Berlijn. Vanuit Zweden, Zwitserland, Amerika en Engeland ondervindt de E.S.G. veel hulp.

Binnen elke Universiteit of „Hochschule” is de E.S.G. nauw ver-

bonden aan de „Landeskirche”. De evangelische „Studenten Stifter” of „Heime” zijn vaak van de kerk. Voor de voedselvoorziening zijn de Gemeinden wel geadopteerd door een plattelandsgemeente. in het kader van het „Hilfswerk”. Als dank daarvoor maken de studenten muziek of voeren een lekenspel op.

Zo'n „Studenten Stift” is van vroeg tot laat een levende gemeenschap. 's Morgens en 's avonds is er „Andacht”. Aan het eind van de week een weeksluiting. Des Zondagsmorgens vindt er een universitaire godsdienst-oefening plaats, waar de studenten-predikant of een professor/docent in de Theologie voorgaat.

De E.S.G. bestaat plaatselijk uit vele „Kleinkreisen” van 10 à 20 personen, die zich elk met bepaalde onderwerpen bezig houden, zoals: de Oecumene, Zending, Inwendige Zending, bolsjewisme, bijbelstudie en filosofische onderwerpen. Vrij regelmatig, soms elke week, wordt een „Bibelstunde” gehouden, waar alle christen-studenten aan deel kunnen nemen en waar een predikant een bijbelpericoop aan de hand van concrete vragen met de studenten behandelt. Geregeld per semester zijn er „Frei-zeiten”, dan komen de studenten buiten hun universiteitsstad gedurende enige dagen (veelal een weekend) bijeen. Zeer groot is de dankbaarheid van studenten en predikant, dat men een paar dagen bijeen is om zich geheel te verdiepen in de bijbel. Komt men in groter verband bij bijzondere gelegenheden tezamen, dan vormen muziek (kamermuziek) en zang een belangrijk onderdeel van het programma. In èèn geval hoorden wij van een dansavond, gehouden in de sfeer van de E.S.G. Zo predikt men het Evangelie niet alleen met het woord, maar tracht het ook zichtbaar te maken in de gemeenschap. Zeer veel studenten van de E.S.G. zijn werkzaam in jeugdwerk, evangelisatie, „Hilfswerk” enz. Deze gehele „Gemeinde” is een treffend antwoord op de grote nood van de studenten. Trachten wij ons in te denken in een krijgsgevangene, nu pas teruggekeerd, die geen thuis meer heeft, geen andere kleren dan die hij aan heeft, die dringend hulp en raad nodig heeft en zo mogelijk een huis of een kamer, waar hij ook eens een keer alleen kan zijn. Wordt zo'n student in de E.S.G. in een „Studentenheim” opgenomen, dan is dat een zegen voor hem.

Zoals reeds is gebleken, hangt de E.S.G. ten nauwste samen met de kerk (i.c. de Belijdende Kerk), is daar haast vanuit opgebouwd. Van hieruit is de verhouding van de E.S.G. en de theologische faculteiten te verklaren, welke laatsten ook veel meer contact met de kerk hebben dan in ons land. De professoren zijn in het algemeen zeer nauw betrokken bij de „Gemeinde”, houden lezingen, geven raad, zijn bij de samenkomsten aanwezig en preken. De Theol. studenten spelen overal een zeer actieve rol in de „Gemeinde” en geven veel leiding, al behoeft hun aantal niet zo groot te zijn (bijv.  $\frac{1}{4}$  deel van het aantal actieve leden). Zo komen de E.S.G. en de theol. fac. bij veel gelegenheden met elkaar in aanraking. In de „Kirchliche Hochschulen” zijn uit de aard der zaak alle theologen lid van de „Gemeinde”. Ook hier is natuurlijk maar een deel actief lid, zodat de activiteit van de Kiho's (afkorting van Kirchliche Hochschule) die van de E.S.G. geheel dekt.

Natuurlijk zijn er ook bezwaren tegen de E.S.G. in te brengen. In Duitsland zelf is de kritiek op de E.S.G. het grootst daar, waar de „Theol. Fachschaft” functioneert, met name in de Universiteitssteden in de

Amerikaanse en Franse zone, waar de decanen van de theol. fac. van Marburg en Erlangen zich hierover hebben uitgelaten. Onzerzijds komen de bezwaren met die van hen overeen.

De E.S.G. is te veel gebonden aan de kerk, daardoor aan de confessionele strijd. Daarom is er te weinig fris leven van onderop en te weinig critiek op het gebeuren in de kerk. Een reden tot dankbaarheid blijft het, dat de „Gemeinde” een vrucht van de Kerkstrijd is.

De studenten predikant draagt te veel verantwoordelijkheid en staat te veel in het centrum. Een Duitser hangt nu eenmaal erg aan de woorden en het oordeel van een professor of predikant en vraagt in bijna alles zijn raad. O.i. is deze verenigingsvorm ook voor Duitsland te weinig democratisch. Hierbij moet wel gewezen worden op het werk van de „Kleinkreisen”, waar in vele gevallen geen predikant aanwezig is en op de raad van studenten rondom de predikant te Bonn en Göttingen.

De „Gemeinde”-vorm met haar vele fictieve leden is te fluctuerend. Na de oorlog was het echter onmogelijk een gewone vereniging weer op te richten, waarvan de studenten dan lid moeten worden. Er is nu in elk geval een actieve groep uit de leden. De vraag rijst, of het niet juister zou zijn bij de traditie aan te sluiten? In 't algemeen moet men zeer voorzichtig zijn met het in ere herstellen van de oude traditie. Dit wekt vaak oude hartstochten op en past niet meer in het tegenwoordige Duitsland. De afkeer in Duitsland tegen de traditie van corporatie's en verenigingen moet men stellig gezond noemen.

Ook de oud-leden der D.C.S.V. brengen al deze bezwaren naar voren. Of zij het juiste in-zicht hebben in wat de Gemeinde wil zijn, mag worden betwijfeld. De studenten kiezen in elk geval zeer bewust voor de „Gemeinde”, waarbij geenszins mag worden vergeten, dat ze vele jaren van dienstplicht en oorlog achter zich hebben.

### *Theologische „Fachschaft”.*

De „Fachschaft” betreft alleen de faculteit. Disputen kent men er in het geheel niet. De faculteit als studenten organisatie is bijna uitsluitend administratief. Vrijwel het enige, wat deze te doen heeft is eenmaal per semester een nieuwe „Asta-Vertreter” te kiezen (Asta = De „Allgemeine Studenten Ausschuss”, een groep studenten, samengesteld uit vertegenwoordigers van de verschillende faculteiten der Universiteit, die de algemene studenten belangen behartigen). Het contact tussen de hoogleraren en de studenten berust voornamelijk op initiatief van de eersten en wel in de z.g.n. Seminaria (een soort werkgroepen voor de vakken der theologische encyclopedie o.l.v. een hoogleraar). Zoals reeds eerder werd opgemerkt, legt de E.S.G. volledig beslag op die studenten, die nog enige activiteit naar buiten willen ontplooien. Enkel voor studiedoeleinden komen de studenten onderling niet bij elkaar. (Gevolg is: theologische studenten vieren hun theol. spitsvondigheden bot in de E.S.G.).

Dit is een zeer zwak punt bij de Duitse theol. studenten. Zij leren veel en zeer hard voor hun examens, van werkelijk studeren is weinig sprake. Eerlijkheidshalve moet hier worden opgemerkt, dat dit het geval is bij vrijwel alle Duitse studenten. Er is vrijwel geen andere belangstelling dan die voor de eigen studierichting, terwijl ook de interesse voor sociale en politieke vraagstukken maar al te vaak ontbreekt. Het ontbreken van het



studentenleven, zoals hier te lande bekend, heeft wel zijn redenen.

a. vele studenten zijn vrij oud, hebben vaak een gezin en willen veel inhalen, van wat zij door de jaren van dienstplicht en oorlog hebben verloren aan intellectuele ontwikkeling.

b. ongeveer 80% studeert van een kapitaaltje, dat zij in de oorlog hebben gespaard. Er is een grote angst voor de „Währungsreform”, zij zullen dan een groot gedeelte van hun geld verliezen.<sup>1)</sup>

c. ze mogen maar acht semesters studeren (de duur van de academische opleiding voor de theol. student). Door de numerus clausus, die er aan elke universiteit is ten gevolge van de grote toeloop, moet men plaats maken voor anderen.

De behoefte om in theol. disputen bijeen te komen is dan ook niet bijster groot. Deze disputen immers hebben een bepaalde interesse n.l. de studie, terwijl men in de E.S.G. elkaar als mens en niet als theoloog ontmoet. In de Kleinkreisen hiervan bespreken de theologen met studenten uit andere faculteiten de onderwerpen direct praktisch, bijv. bij een bespreking van het communisme werd meteen de vraag gesteld: Wat is de schuld van de kerk en wat kunnen we er tegen doen? Voor een analyse vindt men geen tijd meer. (Het gevaar is daarom niet denkbeeldig, dat de theol. stud. hier kleine domineetjes zijn.) Misschien is er de mogelijkheid om de theologen voor studie elkaar te laten ontmoeten in een vakdispuut binnen de E.S.G. Dit wordt overwogen, maar niet mogelijk geacht.

#### *De verhouding E.S.G. en „Fachschaft”.*

Deze verhouding is niet overal gelijk. Aan de Universiteiten en „Kirchlichen Hochschulen”, gelegen in de Britse zone, wordt meer nadruk gelegd op de E.S.G. dan op de „Fachschaft”. Dit is het gevolg van de kerkstrijd, die blijkbaar in deze gebieden sterker is geweest dan elders. Er waren slechts pogingen tot de heroprichting van een „Fachschaft” in Bonn en Göttingen, maar deze plaatsen liggen alweer op de grens van het zuidelijk gedeelte van Duitsland; ook hier echter blijven de plannen vrijwel steken. In dit gehele gebied is de belangstelling voor de „Fachschaft” zeer gering, om maar te zwijgen van een hier en daar merkbare tegenzin.

Aan de Universiteiten in de Amerikaanse en Franse zone is het vaak omgekeerd. In Marburg, Erlangen en Tübingen is terdege het streven om weer te komen tot een „Fachschaft”. In genoemde plaatsen gaat er veelal van de decaan der theol. fac. de critiek uit op de E.S.G., zoals reeds boven werd uiteengezet, omdat er de gevaren voor de theol. student worden gezien. Ongetwijfeld speelt het verschil van inzicht tussen hen, die zich rekenen tot de „Bekennniskirche” en hen die zich wat meer daarvan afzijdig houden, een grote rol. Opvallend is, dat bij de E.S.G. aan de Noordelijke Universiteiten en „Kirchl. Hochschulen” de leiding in handen is van predikanten, die tot de „Bekennniskirche” gerekend worden. In 't algemeen is de „Bekennniskirche” er meer toonaangevend.

#### *Theologische studie.*

Een theologisch student mag maar acht semesters studeren (dat is

---

<sup>1)</sup> Nu intussen de geldsanering heeft plaats gehad, is de zomervacantie verlengd om de studenten in staat te stellen in deze maanden geld te verdienen om hun studie te kunnen voortzetten.

totaal 4 jaar). De eerste twee of vier hiervan zijn z.g.n. „Sprachsemester”, waarin men Latijn, Grieks en Hebreeuws leert, vakken, die behalve het Latijn, de laatste jaren onder het Hitlerbewind op het gymnasium zijn afgeschaft. Aan het eind van deze acht semesters doet men examen bij de „Landeskirche”. De „Kirchliche Hochschulen” worden door de landkerken niet ten volle erkend, slechts de daar gevolgde „Sprachsemester” zijn geldig verklaard, zodat de student er niet alle semesters studeren mag. Dan wordt men voor één jaar hulppredikant, en doet dan zijn tweede examen, het praktische gedeelte. Overwogen wordt om tussentijdse examina in te voeren. Predikant wordt men alleen in de landskerk, waar men ook examen heeft gedaan. Overplaatsing is moeilijk, wordt ook niet wenselijk geacht met het oog op het grote verschil in landsaard.

De colleges worden door de studenten zeer druk bezocht. De zalen zijn doorgaans overvol. Hierbij moet er rekening mee worden gehouden, dat de dictaten de schaarse boeken moeten vervangen. De colleges op zich zelf vormen elk een afgerond geheel, waarin de praktische toepassing niet ontbreekt. Nog steeds is het gewoonte, dat de theol. student niet alle semesters aan één universiteit studeert. Thans wordt dit door onderling ruilen mogelijk gemaakt. De Russische bezettings-autoriteiten pogen het semester-systeem af te schaffen.

#### *Kirchliche Hochschule.*

Het bestaan van deze Kiho's is het gevolg van de kerkstrijd. Toen de staatsbemoeiing tijdens het Hitlerregime zich allengs uitbreidde, vond de Belijdende Kerk terecht onvoldoende garanties, dat de theol. student aan de faculteiten nog op evangelisch verantwoorde wijze werd opgeleid. Dat de Kiho's onder de Nazi's verboden waren en ondergronds hebben moeten werken, zal derhalve niemand verwonderen. Zo wilde men na de oorlog alleen Kiho's oprichten. De theol. fac. zou immers weer afhankelijk worden van staatsinvloeden: benoeming van professoren, numerus clausus, opstelling van een leerplan. Toch zijn ook de theol. fac. aan de universiteiten weer opgericht. De Kiho's hebben geen numerus clausus, alleen in zoverre, dat zij zoveel studenten opnemen als zij bergen kunnen. Zo vormen ze een aanvulling op de theol. fac. om het nijpend predikanten-tekort te overbruggen. De door ons bezochte Kiho's vindt men te Bethel (gelegen te midden van de „Bodelschwingsche Anstalten”) te Wuppertal (ondergebracht in het gebouw van de „Rheinische Mission”) en te Berlijn (in de Amerikaanse sector, tegenhanger van de theol. fac. in de Russische sector). De Universiteiten hebben ongetwijfeld het voordeel van de confrontatie met andere wetenschappen en andere studenten en het gehele universitaire leven. Meestal verblijven de studenten slechts twee semesters aan een Kiho; hier komen ze meer met de praktijk in aanraking en worden zo meer voor hun later ambt opgeleid.

#### *Enkele opmerkingen nog over studenten.*

In de allereerste plaats moet de aandacht gevestigd worden op de theol. studenten uit de Oost-zone van Duitsland. Ze studeren niet aan de theol. fac. in de Russische zone. Dat dit niet alleen verband houdt met een numerus clausus die in deze zone beneden het bevattingspeil van de faculteit wordt gehouden, zal zonder meer duidelijk zijn. Zo studeren te Jena slechts 30 theol. stud., te Greifswald  $\pm$  40 en aan de theol. fac. te

Berlijn (Russische sector)  $\pm$  100. De meeste theol. stud. uit de Oostzone gaan naar West Duitsland, of naar de Kiho te Berlijn (waar  $\pm$  350 theol. studenten zijn). Deze studenten hebben het materiëel en vooral ook geestelijk erg moeilijk. Velen hebben geen tehuis meer, hebben hun bezittingen verloren of zijn verjaagd, anderen zijn verweesd, weer anderen leven voortdurend in ongerustheid over het lot van hun ouders en overige familieleden. Verder bevindt zich onder de theol. stud. een klein percentage dat oorspronkelijk een ander vak studeerde; zij zijn of door de oorlog „omgezwaaaid”, of door het gebrek aan uitzicht om in hun vak werkzaam te zijn theologie gaan studeren. Ook wordt wel eens de theol. faculteit als springplank gebruikt voor de eigenlijke faculteit, die men wil gaan bezoeken, eenmaal in een faculteit ingeschreven, kan men gemakkelijker in de numerus clausus van de eigen faculteit worden opgenomen. Statistisch is natuurlijk een en ander niet vast te leggen. Aangenomen mag worden, dat de geschetste gevallen uitzonderingen zijn.

*Enkele gesprekken en problemen van de kerk in het algemeen.*

In het najaar van 1947 heeft Karl Barth te Berlijn een referaat gehouden. Uit dit referaat zijn vooral twee punten van belang.

a. Barth liet zich daar ontvallen, dat Duitsland open moest staan voor het bolsjewisme, omdat hij het ziet als vorm van democratie, voorzover het zich bezig hield met radicale maatschappelijke veranderingen. Voor de ideologische kant zou Duitsland toch immuun zijn door het Hitlerregime. Bovendien ligt het Duitse volk, dat immers het privaatsbezit nooit zou willen afschaffen, het bolsjewistische systeem van ont-eining niet. Hoogstens zouden door het communisme de bezitsverhoudingen gecorrigeerd moeten worden. In deze vergadering werd er o.a. op geantwoord, dat het Bolsjewisme juist een voortzetting is van het nationaal socialisme en als zodanig bestreden moet worden.

b. Verder vond Barth, dat de kerk, die in de oorlog alleen maar had gezweigen, en schuld heeft beleden, nu geen recht van spreken heeft en niet ineens fel kan protesteren. Laat eerst de democraten met hun politiek aan het woord komen.

Hierop werd door de vergadering geantwoord: ook de Westerse democratieën hebben veel wereldlijks d.i. niet-christelijks. Door nu te zwijgen laadt de kerk weer nieuwe schuld op zich. De kerk moet spreken. Bovendien is het „Wächteramt” der kerk voorwaarde voor de vrije verkondiging van het Evangelie.

Verder vond te Detmold een gesprek plaats tussen een vertegenwoordiging van de E.K.i.D. (Evangelische Kirche in Deutschland) en de S.P.D. (Sozialistische Partei Deutschland). Hier verklaarde de S.P.D. in noodgevallen de vrijheid van de verkondiging van de kerk te verdedigen. De kerk sprak uit, dat zij in haar kerkorde en reorganisatie niet tegen het socialisme is, — iets waarvoor de S.P.D. zeer bevreesd was.

In de derde plaats moet genoemd worden het gesprek tussen Lutheranen, Gereformeerden en Geunieerden te Frankfurt over het Avondmaal.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Thans is door de synode der Evang. Kerken in Duitsland te Eisenach bepaald, dat — bij erkenning van de nog niet volledige overeenstemming — in geen der Kerken de toelating van een lid van een andere belijdenis tot het Avondmaal mag worden geweigerd „waar de verantwoordelijkheid van de zielzorg of verhoudingen in de gemeente de toelating gebieden” (bericht ontleend aan het „Algemeen Handelsblad” van 20 Juli j.l.



Aan dit gesprek namen van elke formatie enige nieuw testamentici en dogmatici deel. Van uit de exegese der betreffende bijbelpericopen trachtte men te komen tot een opnieuw verstaan van de betekenis van het Heilig Avondmaal. Het ging vooral om twee vragen: *a.* Wat is de verhouding van Avondmaal en Eschatologie. *b.* Wat is de verhouding van het lichaam van Christus tot het lichaam der Kerk en de nieuwe mens. Men sprak zich er voor uit, dat het Lichaam van Christus niet van zijn persoon is te scheiden.

Van de problemen worden er hier slechts twee genoemd.

In de eerste plaats: tegenwoordig komen er vele juristen bij de theologen met de vraag, wat de bijbel te zeggen heeft over het gezag van het recht. In Duitsland een urgente vraag, nu het gezag van het recht verloren is. Er is een bijeenkomst geweest van 70 juristen en enkele predikanten om hierover te spreken. In de tweede plaats: de thans veel omstreden Parag. 218 van het Burgelijk Wetboek. In deze paragraaf wordt de abortus verboden. Bij de rechtspraak staat deze paragraaf op de helling, wordt soms niet meer toegepast. Voor afschaffing van deze paragraaf zijn vooral de communisten en socialisten. De Evang. Kerk wil handhaving van de genoemde paragraaf. Zij acht het doden van de vrucht even zondig als het doden van krankzinnigen en mismaakten, zoals dit laatste onder de Nazi's geschiedde. De kerken van Brandenburg, Westphalen en Saksen hebben verklaard, dat de kerkelijke gemeente de verantwoordelijkheid op zich behoort te nemen voor die kinderen, die door de sociale nood niet kunnen worden opgevoed.

#### *Overzicht van de bezochte Theologische faculteiten en Kirchliche Hochschulen.*

Hierbij wordt niet gestreefd naar volledigheid. Getracht zal worden om een karakteristiek te geven; vooral om de theol. problemen, die er aan elke faculteit of „Hochschule” leven, weer te geven.

##### *Münster.*

Deze stad is een van de meest gehavende. Een grote woningnood is er. De theol. fac. is ondergebracht in een oude kazerne uit het Derde Rijk, thans „Martin Lutherhaus” geheten. In dit huis zijn afdelingen voor kinderen, ouden van dagen, verpleegsters, studenten, professoren met hun gezinnen. Verder worden er nog colleges gegeven.

De E.S.G. is hier zeer centraal. Er zijn 3 „Kleinkreisen”, terwijl wekelijks een „Bibelstunde” wordt gehouden o.l.v. een predikant voor de gehele „Gemeinde”. Aan de hand van vragen wordt een bijbelpericoop verklaard. Acuut is in Münster het probleem Protestant—Katholiek. Van de studenten is 2/3 deel katholiek en 1/3 deel protestant. Voor de docenten geldt mirabile dictu het omgekeerde, terwijl thans een protestant rector magnificus is. Van katholieke zijde poogt men te katholiseren. Vandaar dat de protestantse studenten in tegenstelling tot de Roomsens, die spreken van de Una Sancta, het hebben over de Oecumene, waar sprake is van de oecumenische beweging. Het aantal theol. stud. is ongeveer 240.

Als de belangrijkste professoren, die wij er hebben ontmoet, kunnen genoemd worden: *a.* Prof. Helmuth Schreiner, de praktische theoloog; met hem sprekend over de verhouding van liturgie en verkondiging,

hadden wij een diepgaand gesprek over de vraag of liturgie grond dan wel vrucht der prediking moet zijn.

b. Prof. Heinrich Scholz — mathematicus, tevens theoloog en filosoof. Deze weet zich onpopulair door zijn uitlatingen over het collectief schuldbelijden van het Duitse volk. Maar tevens een man, die bewogen is over de geestelijke nood van zijn volk en van de wereld.

c. Prof. Ratzow, — kerk en dogmenhistoricus. Deze is nog zeer jong, maar deed zich toch kennen als iemand met veel rijke gedachten.

### *Bethel.*

Hier is een „Kirchliche Hochschule”, onderdeel van de „Bodelschwingsche Anstalten”. De invloed van de „Bekennniskirche” is er groot. Zoals men weet is geen der zieken (epileptici worden er vooral verpleegd) in de oorlog om ’t leven gebracht ondanks het gebod van Hitler, dank zij het kordaat optreden van de toenmalige Directeur. Het wekt dan ook geen verwondering, dat van een sfeer, waar het christendom in het dienen van de naasten wordt gepraktiseerd, ook op de theol. studenten een grote invloed uitgaat. Zo helpen de studenten wel in hun vacantie’s bij de verpleging der zieken. Bovendien bestaat er een uitgebreide Bahnhofsmision. Elke Vrijdag gaan ca. 20 studenten naar het grote stationsgebouw van het nabijgelegen Bielefeld. Hier wordt aan vluchtelingen (veelal uit de Oostzone) en aan doorgaande reizigers (waaronder ook veel terugkerende kriegsgevangenen) het evangelie gepredikt en van hieruit met de mensen hun moeilijkheden onder ogen gezien. In Bethel zijn ca. 150 theol. studenten.

Van de docenten noemen we slechts: a. Dr Frey — oudtestamenticus, afkomstig uit Estland. Hij stelde veel belang in de kerk in Nederland en vroeg naar de beïnvloeding van de kerk door het nationalisme tijdens het gemeenschappelijk verzet tegen Duitsland. Heeft de kerk zich van dit nationalisme reeds ontdaan en weet zij nu haar eigen, zelfstandige positie hiertegenover te bewaren en te bepalen? Hij achtte verder een „Erweckungs”beweging, waarbij de kerken samengaan, zoals bijv. in Estland, van belang, zal de kerk stand houden temidden van het groeiend marxisme.

b. Dr Hans Wolff, — dogmaticus-studentenpredikant. Met hem werd gesproken over de verhouding van ambt en gemeente, die hij als lutheraan niet in een verhouding van onderschikking zag, maar gelijkwaardig achtte. Aangaande de Barmer thesen meende hij dat deze wel mogelijkheden openen voor een vereniging van gereformeerden en lutheraanen: hij vond het echter een bezwaar, dat ze niet spraken over de sacramenten. In het algemeen kan men zeggen, dat men in Bethel leeft vanuit de evangelische boodschap.

### *Wuppertal/Barmen.*

Wie Barmen zegt, denkt direct aan de „Rheinische Mission”. Wegens gebrek aan woonruimte in deze verwoeste stad is de „Kirchliche Hochschule” ondergebracht in het gebouw van de „Mission”. De docenten geven les zowel aan de theologische studenten als ook aan hen, die de „Missionschule” volgen om missionaris te worden. Een nauwe betrekking tussen theologische studie en zending is dan ook overmijdelijk. In ’t algemeen zijn de theol. stud. er vrij jong, omdat ze er alleen hun talensemester

(Latijn, Grieks, Hebreeuws) plegen te volgen. Hier is de zuiverste vorm van de „Bekenntniskirche”. Prof. Eichholz — aanhanger van de indeeën van Prof. Kraemer —, Dr Oberdieck — gereformeerd, practisch theoloog en Dr Berner, — Missionsdirektor, zetten hun stempel op 't werk onder de studenten, (ca. 200 in getal).

Dr Berner gaf als thema voor een eventuele theol. studenten conferentie o.a. op: „Hoe bereiden we ons voor tot het predikantschap in de Oecumene”.

### *Bonn.*

In deze oude Universiteitsstad aan de Rijn is het Universiteitsgebouw en een groot deel van de Universiteitsbibliotheek door bominslag vernield. De E.S.G. staat hier onder leiding van de eminente Dr E. Krämer, een goed theoloog en een kenner van Dostojewski en de Franse schilder Cézanne. In de theol. fac., waar Prof. Karl Barth colleges heeft gegeven en nog wel geeft, neemt Prof. E. Stauffer een zeer centrale plaats in. In zijn werk: „Die Theologie des Neuen Testaments” stelt hij zich tegenover Bultmann, met diens „Entmythologisierung des N.T.”. Bovendien heeft hij in een discussie met Barth zich gesteld tegen diens opvattingen over de sacramenten i.c. de doop. Dat deze kwesties ook onder de studenten druk besproken worden, behoeft geen betoog.

Wordt Karl Barth als theoloog gewaardeerd, in zijn uitingen op politiek gebied vindt hij veelal bestrijding.

Tenslotte is ook de kwestie der confessies een punt van bespreking.

Elke Zondagmorgen wordt er een universiteitsgodsdienstoefening gehouden. In deze stad is iets, al is het slechts gering, van studentenleven te bespeuren, en derhalve is er een streven tot wederoprichting van een „Fachschaft”. De numerus clausus bedraagt ca. 200 theol. studenten.

### *Göttingen.*

Deze stad is een van de zeer weinige steden, die in het geheel niet van oorlogshandelingen te lijden hebben gehad. Hoewel de stoffelijke nood er natuurlijk ook gevoeld wordt, is er niet zo'n gedrukte stemming als in andere steden, die daar veroorzaakt wordt door de bergen puin, waar men dagelijks tegen aan moet zien en die een gevoel van machteloosheid geven. Toch is ook in Göttingen gebrek aan ruimte voor het geven van colleges, vanwege de grote toeloop van studenten. De toegelaten numerus clausus voor de theol. stud. bedraagt ca. 240. In deze stad is een „Stift”, waar een 50-tal studenten samenwonen en tevens bevindt zich in de stad het „Bremerstudienhaus”, vroeger alleen bestemd voor studenten uit Bremen afkomstig, die in Göttingen studeren, thans ook voor een klein getal theol. stud. ingericht. De theol. fac. heeft zeer vele eminente docenten. De gereformeerde Prof. Dr Otto Weber en de lutheranen: Prof. Iwand, Ernst Wolff en Trillhaas. Allen behorend tot de „Bekenntniskirche”. Ook hier is weer iets meer van het echte studentenleven te bemerken.

Als belangrijkste probleem kan hier genoemd worden de verhouding kerk en wereld (de tegenstelling Brunner — Barth). Er is een sterke politieke inslag. Ook het vraagstuk van het bijbelse getuigenis over het gezag van het recht is hier in discussie. Van de kant van Prof. Wolff wordt er opge-



wezen, dat de kerk wel moet spreken, maar nimmer casuistisch — dan zouden we terugkeren tot het canonieke recht.

De bovengenoemde steden liggen in de Britse bezettingszone.

### *Berlijn.*

De meest merkwaardige stad van Duitsland, verdeeld in vier sectoren, waar 5 nationaliteiten elkander ontmoeten. De theol. fac. bevindt zich in de Russische sector, de „Kirchliche Hochschule” in de Amerikaanse. Over de theol. fac. is weinig te vertellen. Ons contact was slechts oppervlakkig. Dit werd veroorzaakt door omstandigheden, doordat men veel verzwegg uit angst afgeluisterd te worden. Door dezelfde oorzaken kon de decaan der fac. ons niet de gewenste inlichtingen verschaffen. De numerus clausus van de theol. fac. bedraagt 100. De Russen willen het semesterstelsel afschaffen. „De Kirchliche Hochschule” staat onder de leiding van de energieke D. Martin Fischer. Er studeren 350 studenten waarvan ruim 200 afkomstig uit de Oostzone. Het voordeel van een „Kirchliche Hochschule” blijkt in Berlijn wel heel sterk — n.l. het niet gebonden zijn aan een numerus clausus. Een „Hochschule” kan zoveel studenten opnemen als ze plaatsruimte heeft. Vandaar dan ook, dat men poogt van de Amerikaanse bezettingsmacht toestemming te verkrijgen een groter gebouwencomplex te betrekken. Ondertussen pogen de Amerikanen deze „Hochschule” om te vormen tot een Universiteit, waartegen de leiding zich met hand en tand verzet; en terecht, daar bij een eventuele overheersing der Russen, deze dan direct zou worden opgeheven. De centrale figuur onder de theologen is hier Prof. Heinrich Vogel, de theoloog, dichter en componist.

Op cultureel gebied moeten worden genoemd: 1. Prof. Friedrich Smend, de grootste Bachkenner van de wereld, tevens theoloog. Onder zijn leiding wordt iedere Zaterdagavond in een volledige godsdienstoefening een cantate van Bach uitgevoerd. Deze diensten worden zeer druk bezocht. 2. beeldhouwer Gross. Wie het werk van deze grijsaard gezien heeft, twijfelt niet meer aan de mogelijkheid van protestants-christelijke kunst.

Berlijn is de stad van tegenstellingen en enerverende spanningen.

### *Mainz.*

In deze voor 80% verwoeste stad hebben de Fransen in April 1946 een universiteit voor het Noordelijk deel der bezettingszone gesticht. Er is onder de studenten weinig hechte gemeenschap, omdat de meesten ver buiten de stad wonen. De hoogleraren zijn voor het grootste gedeelte jong. Het is vanzelfsprekend, dat men nog zoekt naar eigen vormen. Ook de theologische fac. heeft nog geen traditie. De theol. stud. komen uit alle delen van Duitsland — er was tot kort geleden geen numerus clausus. Van de drie groepen: Lutheranen, Gereformeerden en Geunierden is geen der drie overheersend. De grenzen worden steeds meer weggevaagd. De hoogleraren komen veelal uit de pastorie; zij zijn op voordracht van de kerk benoemd. Als bijzonderheid moet worden vermeld, dat de beide Nieuwtestamentici leerlingen zijn van Bultmann. Deze laatste vindt er zeer grote belangstelling; over zijn theologie ontspint zich hier een zeer levendige discussie.

### *Marburg.*

Met Erlangen en Heidelberg is Marburg gelegen in de Amerikaanse bezettingszone. De universiteit drukt haar stempel op de gehele stad. Onder de studenten is een hechtere gemeenschap mogelijk. Marburg kan bogen op een oude traditie!

De theol. fac. wordt beheerst door de figuur van Prof. Bultmann. In plaats van kerkelijke controversen staat de theol. wetenschap er in het middelpunt der belangstelling. Echter moet men er bij bedenken, dat, gelijk overal in Duitsland het geval is, ook hier de wetenschap van uit de praktijk wordt gezien. Bij de studenten bestaat in het algemeen wel belangstelling voor de politiek. Als culminatiepunt moet worden genoemd de verkiezing van de „Allg. Studentenausschuss”.

### *Erlangen.*

Hier heerst de geest van het Lutherdom. In deze stad, gelegen aan de periferie van het universiteitswezen, bloeit het Lutherse confessionalisme, wellicht veroorzaakt door de afgeslotenheid van de rest van Duitsland en van het buitenland. Onze reisgroep was vrijwel het eerste contact met het buitenland. Gevolg van deze afgeslotenheid schijnt ook te zijn, dat er een opkomend nationalisme valt te bespeuren. Buiten eigen kring is weinig politieke belangstelling. De belangrijkste figuren in de theologische fac. zijn Prof. von Löwenich en Prof. Althaus. Met zeer veel verlangen zag men uit naar de „Denazifizierung” van de laatste (die intussen is geschied).

### *Heidelberg.*

Hier is een betrekkelijk grote, al sinds lang gevestigde universiteit. Er is veel contact met het buitenland, waardoor de belangstelling voor de politiek wordt gestimuleerd.

Aan de theol. fac. zijn voor háár specifieke problemen niet aan te wijzen. Er gaat veel invloed uit van de godsdiensttheoreticus Slink en van de filosoof Karl Jaspers.

### *Tübingen.*

Deze betrekkelijk oude universiteitsstad is gelegen in de Franse bezettingszone. Evenals in Heidelberg is er een voortdurend contact met het buitenland, zo dat ook hier onder de studenten politieke belangstelling is. De theol. fac. bestaat uit twee delen: 1. studenten uit Würtemberg, die het z.g.n. „Stift” bewonen en daar werken. 2. studenten uit andere delen van Duitsland, die niets te maken hebben met het „Stift” en alleen behoren tot de theol. fac. De beide groepen ondergaan de invloed van Prof. Thielicke. De „Stiftler” krijgen een gedegen opleiding, die wetenschappelijk uitstekend is.

### *Slotopmerkingen.*

Dit verslag bevat niet alles, wat de deelnemers aan de reisgroepen aan indrukken hebben gekregen. Vele bijzonderheden, vooral betreffende de bezochte steden, zijn weggelaten. Hier is slechts weergegeven, wat voor de theoloog van belang kan zijn.

Een punt moet nog ter sprake worden gebracht. Het is de z.g.n. schuldvraag die sinds Stuttgart Oct. 1945 vele gemoederen in Duitsland in

beweging heeft gebracht. De kern van de vraag is deze: belijdt men schuld tegenover God, of tegenover mensen. In het laatste geval echter is een wikken en wegen wie meer of minder schuld heeft, onvermijdelijk. De Duitser heeft dan inderdaad het recht om bijv. de handelingen van de bezettingsmachten te critiseren. Vanuit de kerk wordt er dan ook op gewezen, dat in dit geval van schuldbelijden geen sprake meer kan zijn. Ook ons is gebleken, dat bij een ontmoeting met Duitsers deze schuldvraag niet angstvallig moet worden vermeden. Waar de schuldvraag onder het licht van het evangelie van Jezus Christus onder ogen wordt gezien, zal een discussie ontstaan, die tot verheldering zal leiden, waarbij wij als Nederlanders ons steeds de vraag voor ogen dienen te stellen, of ook wij in onze concrete historische situatie wel zonder schuld zijn. Zo kunnen de christenen van Nederland en Duitsland elkaar ontmoeten en samen buigen voor het woord van Jezus Christus, de Heer der Kerk.

Tot slot volgt hier een deel van een artikel van Prof. H. Vogel, gepubliceerd in een Berlijns dagblad, ter gelegenheid van de „Landesbuss-u. bettag“ 1947. Allen mogen het zich ter harte nemen. Het geldt voor ieder, voor elk moment des levens, voor elke verhouding van mensen onderling.

Na een korte inleiding, waarin Prof. Vogel uiteen zet, waarom hij dit artikel juist in een dagblad publiceert, vervolgt hij met de z.g.n. „Schuldlegende“:

Es war schon einer der letzten Züge, und zwar auf einer der langen Strecken der Stadtbahn. Die drei Männer und die eine Frau, sassen sich zu-zweit in einem sonst fast leeren und kaum beleuchteten Abteil gegenüber, während ich auf der anderen Seite, in meine dunkle Ecke gedrückt, ihnen wohl den Eindruck machte, dass ich schlief. Ein paar Gesprächsbrocken machten es mir aber bald unmöglich, meiner Müdigkeit nachzugeben, und ich musste hören, was für meine Ohren gar nicht bestimmt war. Es musste wohl das Wort von der deutschen Schuld gefallen sein, denn der eine brach mit mühsam gedämpfter Stimme los — „Hören Sie auf! Ich kan es nicht mehr mit anhören, dies Gequatsche! Ich bin nicht schuldig! Ich bin völlig unpolitisch... bin ich immer gewesen... ich habe mich nie um irgend etwas anderes gekümmert als um mein Geschäft; ich habe mich aus allem herausgehalten. Ich habe von nichts gewusst! Wahnsinn, zu behaupten, dass ich an den ganzen Judengreueln schuld sein soll! Ich weiss ja heute noch nicht mal genau, was davon wahr ist! Interessiert mich auch gar nicht! Schluss damit meine Herrn!“

Es war nun nicht etwa so, dass die beiden anderen — von dem Vierten der neben der Frau sass, noch zu schweigen — den Eindruck machten, als ob sie ihm widersprechen wollten. Im Gegenteil! Das Gespräch... das nun einen halblauten und zum Teil flüsternd führten Ton annahm, schien in die gleiche Richtung einer leidenschaftlichen Ablehnung der Schuldfrage zu gehen. Ich hörte nur noch Satzketten aus dem Munde der Frau, z.B. „Sollen uns lieber was zu fressen geben!... Ha! Schuld!... Möchte ja nicht wissen, wie viele schon verhungert und erfrohren sind!... Machen's ja selber nicht besser!... Wenn es einen Gott in Himmel gäbe... könnte er so etwas nicht zulassen!... Ich glaube an gar nichts mehr!... Wenn ich meinen Sack Holz auf dem Rücken habe dann habe ich genug



zu tragen; dann lasse ich mir von niemand noch einen Sack voll Schuld dazu laden! Sollen sich doch an die halten, die das Ganze angestiftet haben!" Und nun folgte eine unbeschreibliche Sturzflut der unflätigsten Schimpfworte, verbunden mit einer Wut und einem glühenden Wunsch nach Rache, die sich nicht wiedergeben lassen.

Der Dritte, der in der Ecke sass, eine hochgewachsene Erscheinung, die ich trotz des Zwielfichtes in ihrer gewissen Gestraffttheit für die eines Mannes Mitte der dreissiger Jahre zu halten geneigt war, hatte zu dem, was der Spiesser und das Weib sagten, geschwiegen und lediglich in der Art seines Zuhörens war zu verstehen, dass er der gleichen Meinung war. Der Wutausbruch der Frau gegen die Anstifter liess ihn aber aus seinem Schweigen herausgehen: „Die einzige Schuld ist, dass man nicht Selbstmord gemacht hat!" Dieser Aeusserung folgte für einige Sekunden ein verlegenes Schweigen, aber so, als ob er auch auf gar keine Antwort gewartet hätte, fuhr er fort: „Befehl ist Befehl! Entweder der Mann legt an und schießt, ganz gleich worauf, oder es heisst: Danebengestellt! Bitte, Herr Müller! Aber sofort! Und ich kann ihnen versichern, dass „Bitte" fällt dabei noch weg! Unsere ganze Schuld ist, dass wir zu den Ueberlebenden gehören!" Dieser Satz liess die beiden andern ihm in das Wort fallen. Sie warfen auch nun jede Rücksicht auf uns anderen Insasse des Abteils über Bord, und überschrien sich gegenseitig mit einem: „Ja, ja, das ist die Wahrheit, so ist es!" Und dann geschah mitten in der Stille hinein, die diesem einmütigen Ausbruch folgte, etwas überaus Seltsames, so ungeheuerlich und unbegreiflich, dass ich es fast nicht zu erzählen wage, weil es mir doch niemand glauben wird. Wenn ich berichtete was ich nun hörte, ja, und sehen musste, dann wird man sofort sagen: „Du dachtest und phantasierst, und obendrein so, dass man die Absicht merkt und verstimmt wird!" Das darf mich aber nicht hindern, getreulich zu berichten, dass der Vierte, eine unscheinbare, ärmliche Erscheinung um die meine stille Frage die ganze Zeit über wie um ein Geheimnis kreiste, den Mund öffnete und auf eine unbeschreibliche, unwidersprechbare Weise nur fragte: „Ist denn keiner schuld!? — So muss Gott schuld sein!" und dann, nach einem Schweigen, fügte er hinzu:

„Ich bin schuld!"

In demselben Augenblick sah ich seine Hände und erkannte mit unbeschreiblicher Bestürzung, dass sie durchbohrt waren und die im Bahnhofslicht sichtbar werdende Nägelmale blutrot leuchteten. Er stieg aus. Jener hagere Ueberlebende aus der Ecke und ich folgten. Der Mensch, der die Schuld auf sich genommen hatte, war unseren Blicken plötzlich entrückt. Ich musste den Weggenossen anreden und sagte zu ihm nur „Haben Sie ihn auch erkannt?" Er antwortete: „Ja, er ist der einzige Unschuldige". Ich konnte nicht anders, als es offen heraus zu sagen: „Ich glaube, wir müssen Busse tun, alle!" „Ja", sagte er, „dann könnte Friede werden!" Er was schon zu Hause angelangt, und wir trennten uns, aber wie zwei, die fortan zusammengehören.

Namens de deelnemers aan de reisgroepen,

*Amsterdam.*

L. G. Chr. GRABANDT.

## Politiek in Duitsland

Er is haast geen land ter wereld, waar, politiek gezien, zoveel aan de hand is als in Duitsland. Vrijwel alle gebeurtenissen, handelingen en overwegingen zijn met politiek geladen. De politieke scheuring tussen Oost en West, die heel de wereld in spanning houdt, loopt dwars door Duitsland heen. De gevolgen daarvan beheersen al wat Duitsers ondervinden, ter hand nemen of beramen. Wanneer verder maatregelen worden ontworpen, die het land uit z'n diepe economische verval moeten opheffen, worden deze niet uitsluitend op hun zakelijke mérite's getoetst; de politieke kwestie der veiligheid is er steeds mee verbonden. Ten slotte — en dit is misschien wel het voornaamste — is de ineenstorting van het nationaal-socialisme een politieke débacle zonder weerga geweest. Bijgevolg moet ook het herstel van politieke aard zijn. In 1933 is echter het nationaal-socialisme niet uit de lucht komen rollen. Het was, integendeel, de uitkomst van een ontwikkeling, die ver terug in de Duitse geschiedenis is begonnen. Alle in de traditie verwortelde elementen van het geestesleven; alle voorstellingen betreffende het eigen verleden zijn daarom problematiek geworden. Niet dan onophoudelijk worstelende met deze problemen kan Duitsland een politieke vorm hervinden. De geestelijke crisis onzer dagen staat nergens los van de politiek; in Duitsland is het nauwelijks mogelijk de politieke aspecten de algemene en algehele crisis van andere te onderscheiden.

Hieruit mag niet worden afgeleid, dat de politieke partijen, de centra van het politieke leven, een grote belangstelling trekken. Het klinkt paradoxaal, maar toch kan de toestand niet beter worden weergegeven: de overmaat van politiek vernietigt de politiek. In elk geval zijn de politieke partij en tot nu toe niet in staat geweest aan de machtige stromingen, welke door Duitsland heengaan, een bedding te verschaffen.

Tot zekere hoogte is dit te verklaren uit het feit, dat de partijen eerst hebben moeten werken zonder een staatsrechtelijke ondergrond. Later is dit veranderd, al bleef de ondergrond, die er kwam, met de hypotheek der voorlopigheid en onvoldragenheid bezwaard. Op instigatie van de geallieerden zijn in de verschillende zône's „Länder" in het leven geroepen. Deze hebben hun parlementen, of, zo men wil, hun parlementachtige organen gekregen. De aldus geschapen „democratische" apparaturen zijn wel aan het draaien gekomen. Getrokken hebben zij echter nooit. Het zijn motoren gebleven zonder koppeling. Hoewel zij niet meer dan een gedempt geluid hebben ontwikkeld, was ook dit niet eens in overeenstemming met hun werkelijke betekenis.

De nu in voorbereiding zijnde wijzigingen, zullen, indien ze het op 7 Juni j.l. gepubliceerde schema, zoals dat door de conferentie der zes mogendheden te Londen is vastgesteld, volgen, wat dit aangaat een nieuw hoofdstuk openen. Het partijleven zal daarvan natuurlijk de invloed ondergaan.

Maar in welke zin? Het verloop der dingen gedurende de laatste drie jaar laat wel enige veronderstellingen toe. Al zijn het dan jaren geweest met weinig helderheid, duizenderlei verwickelingen en ontzaglijke tegenstrijdigheden.

De partijen zijn niet van de grond kunnen komen. Hierbij wordt niet

vergeten, dat de partijen eigenlijk de enige organisatie's zijn, waar wat er in Duitsland aan democratische gezindheid is zich kan uiten. De vakverenigingen zijn in dit opzicht ongetwijfeld eveneens van belang; zij liggen nochtans op een ander vlak en staan, waar het aankomt op het tot stand brengen van een naar democratische criteria ingericht Duitsland — het verklaarde doelwit der geallieerde politiek — in betekenis bij de partijen ten achter.

Dat het tot dusver met de partijen niet heeft willen vlotten, is begrijpelijk. In een land met een langdurige traditie van politieke vrijheid zou het onder de omstandigheden, waarin Duitsland door de oorlog is terecht gekomen, niet anders zijn geweest. Een dergelijke traditie bezit Duitsland niet.

Onder de partijen verkeert de K.P.D. in de gemakkelijkste positie. Haar rol wordt bepaald door de oogmerken der Sovjet-Unie in het spel der machten om Duitsland. Van haar wordt niet gevraagd, dat zij zich moeite zal geven in Duitsland een regiem van politieke vrijheid te vestigen.

De overgrote meerderheid van de andere partijen — op het ogenblik zijn er in totaal niet minder dan 31, op zichzelf een veeg teken — stellen zich dit echter wel degelijk tot taak. Ze zijn er, evenwel, niet in geslaagd de meningsvorming aangaande de principiële vraagstukken, krachtig vooruit te helpen. Zij ontwijken een crisis en zijn niet, althans nog niet, geworden tot werkelijke krachten, voornemens om zich een weg uit de crisis te banen.

Aan de andere kant zijn de partijen meer dan electorale machinerieën, ze zijn meer, om in beeldspraak van zoeven te blijven, dan de electorale benzinetanks van de koppelingsloze motoren der vertegenwoordigende lichamen in de „Länder”.

De betekenis der partijen heeft tot op heden gelegen op de niet heel brede strook, waar de in Duitsland zo scherp gescheiden gebieden van „wezen” en „schijn” over elkander vallen.

Een aantal, onderling zeer ongelijksoortige oorzaken hebben de partijen in deze halfslachtige toestand gebracht.

Al gauw na het staken der vijandelijkheden, naar het gevoelen van velen te gauw, hebben de bezettende mogendheden het oprichten van politieke partijen goedgevonden. De Sovjet-Unie is er in Juni 1945 mee begonnen; de Amerikanen volgden in Augustus hun voorbeeld; in December hebben de Engelsen en de Fransen hun twijfel, of het juiste tijdstip voor deze stap al gekomen was, op zij gezet.

Doch waar moesten de partijen vandaan komen? Tijdens de nationaal-socialistische periode hadden zich geen denkbeelden ontwikkeld noch in het verborgen homogene groepen gevormd met het oog op de eventualiteit, dat het regiem ten val zou worden gebracht. Verzet is er stellig geweest, de 20 Juli 1944 is daarvan het onomstotelijk bewijs, maar de motieven ertoe hadden weinig met elkander gemeen. Het politieke program van Goerdeler en de zijnen voorzag in de onmiddellijke situatie, die zou ontstaan, wanneer de revolte zou zijn gelukt; het behelsde daarnaast enkele aanduidingen voor een verdere toekomst, doch daar bleef het bij. Toen Hitler van buitenaf en niet van binnenuit was neergeslagen, bestonden er voor partijformaties geen andere aanknopingspunten dan die, welke gelegen waren in de nog niet uitgestorven traditie der Weimarer republiek.



Bovendien waren er in weerwil van vervolgingen en sterfgevallen door andere oorzaken van de voormalige partijen nog een aantal functionarissen over, met een onbesproken verleden. In het bijzonder was dit bij de socialisten het geval, die zich als S.P.D. reconstitueerden en bij het voormalige Centrum, dat, de medewerking van protestanten op een algemeen christelijk program zoekend en verkrijgend, als C.D.U. — in Beieren C.S.U., Christlich Soziale Union geheten — herrees. Het was begrijpelijk, doch weinig perspectief biedend, dat de partijen, die alzo uit het verleden weer opkwamen, ongeacht de inmiddels fundamenteel veranderde omstandigheden en problemen, ongeacht ook de van de vroegere principiëel afwijkende sociale structuur — om van de politieke nog maar te zwijgen — de doeleinden van eertijds weer opgroeven en in hun propaganda gebruik maakten van de geijkte voorstellingen.

Dan was er het verschil der zone's.

Dialectisch redenerend heeft de Sovjet-Unie gemeend, dat ter voorbereiding van het communisme eerst kapitalistische krachten moesten worden vrij gemaakt om weer actief mee te doen aan het historisch noodzakelijke proces der zelfontbinding van dit sociale en politieke stelsel. Onder kapitalistische krachten zijn in dit verband bepaaldelijk de democratische organisatie's van westerse signatuur begrepen. Vandaar dan ook de haast met de partijen. Tegelijk werkte echter het Sovjetbestuur een samenkoppeling in de hand van de toegelaten partijen: aanvankelijk de K.P.D., de S.P.D., de C.D.U. en de L.D.P. — de liberale partij —. Anders uitgedrukt: de Sovjet-Unie trachtte van meetaf het éénpartij stelsel, zij het niet in naam, dan toch in feite te verwezenlijken. En slechts korte tijd, nadat de gezamenlijke partijen zich aldus tot een „blok" hadden verenigd, smolten zich in de Russische zone K.P.D. en S.P.D. tot S.E.D., de socialistische eenheidspartij, tezamen. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat de Sovjet-Unie met haar optreden niet de resultaten heeft bereikt, die zij daar vermoedelijk van heeft verwacht. De Berlijnse verkiezingen van October 1946, waarbij de S.E.D. 19.5% en de S.P.D. — die sinds de fusie van socialisten en communisten in de Russische zone niet meer is toegelaten — 48.8% van de stemmen behaalde, maken dit op zijn minst waarschijnlijk. Het wijst in dezelfde richting, dat de Sovjet-Unie zeer onlangs aanleiding heeft gevonden de oprichting van een nieuwe partij ten behoeve van de voormalige nationaal-socialisten aan te moedigen en de mogelijkheid, dat deze zich bij het algemene blok zou aansluiten, onder het oog te zien. Ook schijnt er nog een boerenpartij in de maak te zijn.

In de zone's van het Westen heerste in de eerste tijd der bezetting nog een zekere gelijkmatigheid. Maar heel lang zou het niet duren of ook daar liepen de wegen uiteen. Administratieve en economische redenen gaven de zone-grenzen een voortdurend scherper wordend karakter. De algemene ontwikkeling der wereldpolitiek versterkte deze tendentie. De zone-grenzen werden echte grenzen, toen in de loop van 1946 de „Länder" vorm kregen en de aldaar ingevoerde staatsrechtelijke regelingen duidelijk de invloed toonden van de instellingen en opvattingen, eigen aan elk der bezettende mogendheden afzonderlijk.

Voor Frankrijk betekende een Duitse democratie, dus ook de groei van een gezond en krachtig partijleven, in de eerste plaats een extra waarborg voor de eigen veiligheid. Het stelde daarbij echter voorop, dat de ge-

zindheid, op de grondslag waarvan een werkelijke democratie alleen gedijs kan, in Duitsland op het ogenblik niet bestaat. Op zijn best zijn er mogelijkheden door opvoeding en stelselmatige cultuurpropaganda zulk een gezindheid langzaam te doen ontstaan. Daarom stond Frankrijk argwanend tegenover alle Duitse partijen. Het was bevreesd, dat hun activiteit het middel zou worden om via de parlementen der „Länder” de zeggenschap in zaken waarover de bezettende mogendheden de beslissing aan zich moesten houden, geleidelijk over te hevelen in Duitse handen en bovendien, dat de partijen door hun eigen organisatie en door in de „Länder” in centralistische geest op te treden vooruit zouden lopen op de toekomstige staatsrechtelijke structuur van het hele Duitse gebied. Van de S.P.D. in het bijzonder heeft Frankrijk steeds weinig moeten hebben. Het weet maar al te goed, dat de socialisten van de Weimar republiek bij uitstek centralistisch waren georiënteerd, de eenheid van het rijk boven alles plachten te stellen en derhalve in de tijd, dat zij de macht in handen hadden, de maatregelen der min of meer op zich zelf staande „Reichswehr” tot opvoering van Duitsland's militair vermogen niet alleen gedoogden, maar zelfs bevorderden. Het heeft gezien, hoe in de huidige S.P.D., die in de Franse zône op krap een derde der stemmen kan rekenen, dezelfde neigingen de toon aangeven. De meer naar het federalisme overheellende C.D.U., waaraan ongeveer de helft der kiezers in de Franse zône zijn hart heeft verpand, mag zich dan ook in een gematigde voorliefde der Fransen verheugen; tussen de Franse M.R.P. en de C.D.U. der Franse zone zijn de betrekkingen zelfs vrij levendig en nauw. Desondanks heeft het Franse bestuur de reserve, die het tegenover de Duitse partijen in het algemeen betracht ook tegenover de C.D.U. niet afgelegd. Dat de C.D.U. een krachtig voorstandster is van de confessionele school, terwijl het Franse bestuur „l'école laïque” in haar vaandel heeft geschreven, zowel, omdat deze met zijn principiële inzichten strookt, als, omdat het in de confessionele scholen een kweekplaats ziet van ouderwets Duits nationalisme, maakt de zaak er niet beter op.

De Britten op hun beurt zijn er eerst van uitgegaan, dat zij de steun zouden ondervinden van overtuigde Duitse democraten. Dit vertrouwen werd versterkt door het gejuich, waarmede zij vlak na de val van Hitler werden ingehaald. Inmiddels zijn de Britten sceptischer geworden, het gejuich is spoedig verstomd, vooral, omdat, speciaal in de Britse zône, met haar zware industrie, de economische toestand voortdurend bergaf is gegaan; maar het vertrouwen is toch niet geheel verdwenen. Aanvankelijk hebben de Engelsen inzonderheid de S.P.D. als exponent der door hen aanwezig veronderstelde democraten beschouwd. Dit ging te gemakkelijker, omdat de Engelsen, evenals de S.P.D., hun oogmerk erop hadden gericht het ene Duitsland, economisch en politiek, zo spoedig mogelijk weer op de been te helpen. Misschien is de illusie, dat dienaangaande met de Sovjet-Unie een accoord kon worden bereikt enige tijd bij de Engelsen nog sterker geweest dan bij de S.P.D. Vervolgens werd Engeland's politiek in Duitsland, alweer aanvankelijk, sterk geïnspireerd door de inzichten der Labour-party: nationalisatie was het wachtwoord in Duitsland evengoed als in Engeland. Hoewel de C.D.U., althans volgens haar programmatische verklaringen, overeenstemmend met de werkelijke wensen van haar sterke linkervleugel, zich bereid toonde op deze weg een heel eind mee te

gaan, waren de Engelsen er niet blind voor, dat de partij ook heel andere krachten telde. Het ontging hun niet, dat de C.D.U. veelal een toevluchts-oord was van hen, die zich in politiek opzicht geen scherp omlinnde eigen overtuiging hadden gevormd, met hun gevoelens ergens in het Duitse verleden waren blijven hangen, doch in geen geval van het socialisme iets wilden weten. Ook dit dreef de Engelsen naar de S.P.D. Doch middelerwijl hebben zich tal van verschuivingen voorgedaan. De Engelsen hebben ontdekt, dat er weinig hoeft te gebeuren om de S.P.D., ondanks de oprechtheid harer keuze voor de democratie, tot een belangrijke haard te maken van het Duitse nationalisme in een zijner gevaarlijke vormen. Daarnaast bracht de algemene situatie de Engelsen dichter bij het standpunt der Amerikanen, die Duitsland's eenheid wel willen herstellen, doch uitsluitend op federatieve grondslag. Zelfs hebben de Engelsen hun radicale verzet tegen de Franse politiek, van welke verbrokkeling der macht in Duitsland, scherpe contrôle en langdurige bezetting de hoofddoeleinden zijn, niet kunnen volhouden. Van invloed is het zeker ook geweest, dat Lord Pakenham, tot voor kort Minister voor Duitsland in het Engelse kabinet, de weg tot zijn mede rooms-katholieken in de C.D.U. als van zelf moest vinden. Ten slotte heeft het feit, dat de C.D.U., welker stemmental over de hele Britse zône genomen bij dat der S.P.D. slechts weinig ten achter staat, in het voornaamste „Land", Noordrhein-Westphalen, de belangrijkste partij is gebleken, zijn uitwerking niet gemist. Tot het gevolg, namelijk, dat de Engelsen zich van de Duitse politiek — of wat daarvoor doorgaat — hebben gedistancieerd en met beduchtheid de ontwikkeling gadeslaan, hebben ook de economische ontredde, de daarmee gepaard gaande algemene gefrustreerdheid; het onderlinge gekrakeel der Duitsers en de verlamme stroefheid der administratieve instantie's het hunne bijgedragen.

Van de Amerikanen mag worden gezegd, dat zij aan hun houding tegenover de partijen, de meest gefixeerde en de meest helder geconci-pieerde opvatting ten grondslag hebben gelegd; de Duitsers moesten zo snel mogelijk de verantwoordelijkheid voor de behartiging van hun eigen zaken terugkrijgen; regionale autonomie diende zover te worden bevorderd als nog verenigbaar was met het openlaten der mogelijkheid om straks de onderscheiden „Länder" in een niet al te strakke federatie samen te vatten. Aan deze zienswijze hebben de Amerikanen zich stipt gehouden, hetgeen hun vergemakkelijkt werd door de politieke traditie van het gebied, dat zij onder zich hadden gekregen. Het Pruisische centralisme was aan Hessen, Württemberg en Beieren onder Bismarck en Wilhelm II voorbijgegaan; het centralisme van Weimar had aldaar het gevoel voor regionale zelfstandigheid niet geheel gedooft. De Amerikanen zijn er zeker niet ontevreden mee geweest, dat in hun zône de C.D.U./C.S.U. de S.P.D. in het algemeen verre in de schaduw wist te stellen. Of zij, daarentegen, de jongste uitslag bij de gemeenteraadsverkiezingen in Beieren evenzo gaarne hebben gezien, is nauwelijks een vraag. De toeneming der Bayern-Partei die rondweg afscheiding van het overige Duitsland voorstaat, de toeneming der communisten, hoewel nog niet verontrustend, kunnen voor de Amerikanen problemen oproepen, waarvoor zij met hun theorie in de hand geen oplossing vermogen te vinden.

Hun eigen naar het verleden gerichte oriëntatie; de wezenlijke ver-



schillen tussen de toestanden, heersende in elk der vier zône's, zijn al op zichzelf zware belemmeringen voor een regelmatige en evenwichtige ontwikkeling der partijen in Duitsland. Het is echter lang nog niet alles. De bezetting zelf is tevens een hinderpaal, al moet er dadelijk bij gezegd worden, dat bij beëindiging der bezetting op dit moment de voorwaarden voor een behoorlijke ontplooiing der partijen nog volkomen zouden ontbreken. Van groot belang is verder de omstandigheid, dat de bezettende Mogendheden, zoals de Declaratie van Potsdam het heeft uitgedrukt bij gebreke van enige „centrale Regering of autoriteit in Duitsland, in staat om de verantwoordelijkheid voor het handhaven der orde op zich te nemen” zelf „de hoogste autoriteit ten aanzien van Duitsland hebben aanvaard met inbegrip van alle bevoegdheden, waarover de Duitse Regering beschikte”. Wat is in het licht van deze evenveelzeggende als onduidelijke woorden het juridische statuut van het land? Hoe kunnen politieke partijen in democratische stijl floreren, wanneer daaromtrent geen zekerheid bestaat?

En nog zijn alle oorzaken, tengevolge waarvan de partijen de functie niet vervullen, welke hen bij de overeenkomst van Potsdam was toegedacht, namelijk het behulpzaam zijn „bij het behartigen van de openbare zaak in Duitsland, in dier voege, dat de politieke structuur zal worden gedecentraliseerd en lokaal verantwoordelijkheidsbesef tot ontwikkeling gebracht” niet opgesomd. Er zou nog te wijzen zijn op de wanverhouding tussen administratieve en legislatieve verantwoordelijkheid. Als gevolg daarvan werden de partijen buitengesloten van het terrein der zakelijke beslissingen. De toch al bestaande neiging om zich vast te bijten in theoretische „wereldbeschouwelijke” discussie's kreeg nieuw en niet bepaald gezond voedsel. Zo zouden ook de in doorsnee uiterst slechte relaties tussen de Duitsers persoonlijk kunnen worden genoemd: in de contacten van partij tot partij en in de boezem ener zelfde partij heerst menigmaal een vergiftigde sfeer.

Zonder dat het gecompleteerd wordt is het hier geschetste beeld onderwijl al sprekend genoeg.

De vraag blijft over, wat verwacht mag worden, indien op basis der aanbevelingen van de onlangs te Londen gehouden Conferentie der zes Mogendheden de Westelijke zône's ineenvloeien, een constituerende vergadering bijeen komt en een nieuw bestel zijn beslag krijgt.

De oorzaken, waarom in de zin der hierboven gebruikte formulering in Duitsland de politiek de politiek vernietigt blijven grotendeels, zij het niet ongewijzigd, bestaan. De hoofdoorzaak, de kloof tussen de Sovjet-Unie en de Westelijke geallieerden, zal zich, naar alle waarschijnlijkheid nog heviger doen gevoelen. De economische toestand moge een gevoelige verbetering ondergaan, de samenhang tussen economische reconstructie en controle uit veiligheidsoverwegingen wordt niet minder eng. Integendeel, in het bijzonder de voorzieningen betreffende het Roergebied zullen deze krachtig aanhalen. Voorzover het speciale Roerregiem permanent is bedoeld, zal dit voor het Duitse besef het karakter dragen ener permanente knechting. De geestelijk-politieke crisis, eindelijk, zal, zo mogelijk, nog verder worden verdiept. De crisis wordt in ieder geval geactiveerd; de allerelementairste vragen, wat de natie is voor zich zelf en voor de mensen, die in haar verenigd zijn, wat God wil, welke de relaties zijn tussen God,

mens en volk, zullen heel onmiddellijk inwerken op dagelijkse beslissingen.

In het nieuwe bestel krijgen de partijen groter armslag. Het gebied, waarop ze zich kunnen doen gelden, wordt verruimd. De gelegenheid zelf te handelen en zich eigen vormen te scheppen, neemt in het geheel der Duitse samenleving niet onaanzienlijk toe. De eigen verantwoordelijkheid wordt groter. Daarmee komt een der kernvoorwaarden voor ieder democratisch bestel in het na-oorlogse Duitsland der elkander door-kruisende verantwoordelijkheden nader tot zijn vervulling. De uitwerking van een nauwkeurig, juridisch naar behoren getoetst bezettingsstatuut zal niet nalaten in dit opzicht krachtige steun te bieden.

Tegelijk echter zullen de tegenstellingen tussen de partijen zich vermoedelijk verscherpen. Alles wijst er op, dat, indien de op zichzelf schadelijke onderscheidingen tussen de zône's komen te vervallen of een deel van hun betekenis verliezen, de situatie, zoals deze onder de Weimar republiek bestond, zich dreigt te herhalen. Destijds waren de politieke partijen in zichzelf gesloten machtsformatie's, welker leidingen beschikten over een eigen bureaucratie en op die grondslag, in nauw overleg met economische en sociale belangengroeperingen hun mandatarissen afvaardigden naar de Regering ter uitvoering van oneigenlijke, in het verborgen tussen de partijbesturen bekookstooftde compromissen.

„Wezen” en „schijn” zullen onder het nieuwe bestel minder afgescheiden werelden zijn dan op het ogenblik. Dat wil dus zeggen, dat het „wezen” de „schijn” zal verdrijven. Het „wezen” is echter vol onopgeloste conflicten. Worden deze langzamerhand feller of barsten zij opeens in felheid uit, zo zal dit verwarrend, beangstigend en vol onuitsprekelijke gevaren zijn. Voor Duitsland niet minder dan voor de rest van de wereld. Toch zal deze phase moeten worden doorlopen. In een Duitsland, dat nog slechts een zestal jaren geleden de wereld aan zijn voeten waande en thans is overgegeven aan een ontredde, waarvan de diepte en de omvang nog altijd niet zijn gepeild, komt geen orde, met name geen democratische orde, alleen maar door geleidelijke groei en rustige ontwikkeling. Er zijn twee mogelijkheden. De nieuwe instellingen zullen niet bestand blijken tegen de druk van gedragingen, die door de werkelijke motieven der Duitsers worden ingegeven. In dat geval slepen zij in hun val de partijen mee, een nieuw totalisme steekt het hoofd omhoog en Duitsland is voor de democratie voorgoed verloren. Het is ook mogelijk, dat de partijen, onder schokken en convulsies, de kans, welke het nieuwe regiem hun biedt, toch zullen weten te benutten. Het is niet uitgesloten, dat zij, eenmaal tegen de werkelijkheid aan gedrukt, van hun oriëntatie naar het verleden af komen en in staat raken een levenwekkend verband te leggen tussen hun werk in de gevestigde instellingen en datgene, wat hen in waarheid beweegt. Het zal in hoge mate van het beleid der geallieerden afhangen naar welke zijde de schaal doorslaat.

De geallieerden hebben echter de wind niet mee. In opzet maken de Londense aanbevelingen de scheuring tussen Oost en West niet definitief. Het voortgaan in die richting kan er nochtans door worden bevorderd en verhaast. Niets wettigt de onderstelling, dat representatieve groepen of personen in Duitsland daarin gewillig zullen meegaan. Federatie of geen federatie, de eenheid van het Rijk staat voorop. Die eenheid is niet alleen omhangen met het aureool van vroegere glorie; zij lijkt de enige weg

terug tot levenszekerheid, een minimum van welstand, woonplaats, voedsel en veiligheid. Terwijl de „Länder” als uitgangspunt voor een toekomstig federatief verband bij sommigen in Duitsland — hoofdzakelijk in het midden der C.D.U. en onder liberalen van verschillende schakering — nog een zekere weerklank hebben gevonden, zou een door uitwendige factoren tot consolidatie gebracht West-Duitsland op nagenoeg algemene tegenstand stuiten. Deze tegenstand zou de stoot kunnen geven tot een nieuwe, desnoods ondergrondse buitenlandse politiek. Dat aldus het totalisme, onder welke vlag of benaming dan ook, nieuwe kansen zou krijgen, behoeft geen betoog. De gevolgen zouden fataal zijn.

De klanken, welke dit overzicht doet horen, zijn niet opwekkend. Er is ook inderdaad weinig reden voor verheugenis. Intussen mag niet uit 't oog worden verloren, dat het niet enkel woordenkramerij is, wanneer in Duitsland op het ogenblik een ampel gebruik wordt gemaakt van mooie volzinnen over „Christentum”, „Abendland” en „Humanismus”. Onmiskenbaar bedwelmt men zich gaarne aan dergelijke woorden. Het is waarschijnlijk, dat dezelfde Duitsers, die ze keer op keer doen weerklanken, zullen terugschrikken, als van hen gevergd wordt klaar en precies, zonder omwegen en bijgedachten, de politieke consequenties daaruit te trekken. Desniettemin betekent het iets, dat velen ernstig zoeken, wat deze woorden voor het heden te betekenen hebben.

Alles gist en werkt. Wij kunnen toezien en proberen een verklaring te vinden. Het lukt nooit helemaal. God's adem schroeit een geteisterd land. Doch wij hebben te geloven, dat in nacht en onheil God voortgaat en dat Zijn voortgaan niet ten verderve leidt.

J. J. SCHOKKING





*Zojtst is verschenen:*

## DE NEDERLANDSE GELOOFSBELIJDENIS

Critisch beschouwd door Prof. Dr J. N. Sevenster, Ds D. Bakker, Ds P. Smits, Ds J. Vink, Prof. Dr J. Lindeboom, Ds A. de Wilde, Prof. Dr C. J. Bleeker en Dr H. Faber, in opdracht van de Vereniging van Vrijzinnige Hervormden in Nederland, als bijdrage voor het Kerkelijk gesprek.

Het boek is een belangrijke bijdrage van Vrijzinnige zijde aan het kerkelijk gesprek, die bestudeerd moet worden door ieder die met kennis van zaken het Kerkelijk leven in ons land wil beoordelen.

Behandeld worden:

Openbaring en Schrift; De leer aangaande God; de Christologie; de Heilige Geest; de Kerk; de Sacramenten; de Anthropologie; de Zedeleer en de eschatologie der belijdenis.

De Nederlandse Geloofsbelijdenis zelf is in z'n volledige tekst opgenomen.

De prijs bedraagt f 4.25 ingenaaid; f 5.25 gebonden.

Te bestellen in iedere boekhandel of bij de uitgevers:  
VAN GORCUM & COMP. N.V. - Aan den Brink - ASSEN

---

## *„Prachtige en originele dingen, die telkens pakken”.*

Dat schrijft een lezer van het nieuwe boekje van Dr P. van Schilfgaarde:

## OVER DE WIJSGEERIGE VERWONDERING

Reeds voor de persbeoordelingen uit, kwamen lezers: met hun lof:

„Nog nooit heb ik iets gelezen, dat mij zo raakte als dit boekje. 't Is als uit een bevrijdheid geschreven. 't Ruister in van schoonheid en erotische drift en ook wijsgerigheid”.

„Een knap stuk werk vol suggestieve gedachten”.

„Het is een werk, niet van geleerdheid, maar van wijsheid en schoonheid, geschreven in een persoonlijke stijl, die vooral rhythmisch voortreffelijk is”.

De prijs van deze „Filosofie in kort bestek” bedraagt f 2.50. Het uiterlijk werd bijzonder verzorgd door Henk Krijger.

*Verkrijgbaar in de boekhandel en bij de uitgevers*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - Aan den Brink - ASSEN

*Binnenkort verschijnt het tweede deel van het standaardwerk van*

**Mr P. J. Oud**

## **HET JONGSTE VERLEDEN**

**Parlementaire Geschiedenis van Nederland**

**1918—1940**

Bij vele lezers van Mr Oud's boek: „Honderd Jaren — Hoofdzaken der Nederlandsche Staatskundige Geschiedenis 1840-1940” zal bij de bestudering de behoefte zijn ontstaan aan een werk, dat zich niet alleen tot de hoofdzaken beperkt, maar deze hoofdzaken door een degelijke en principiële beschouwing van het gehele complex van oorzaken en gevolgen beter tot hun recht doet komen. Inderdaad zouden deze serieuze lezers, voorzover het de parlementaire gebeurtenissen vóór de eerste wereldoorlog betreft bij de reeds bestaande handboeken van ouder datum terecht kunnen. Voor de periode tussen de beide wereldoorlogen in, zouden zij echter hun toevlucht moeten nemen tot de moeilijk toegankelijke, overstelpend gedetailleerde en uitermate onoverzichtelijke Handelingen der Staten Generaal.

Dit is niet alleen tijd- en energieverovend, maar schenkt in de meeste gevallen ook geen voldoening: de Handelingen doen denken aan de veelvorige rok van Jozef of beter nog aan losse moment-opnamen zonder verbindende tekst. De meestal verzwegen praemissen bij de debatten maken het voor de latere onderzoeker zeer moeilijk de historische en principiële lijn hierin te ontdekken. In dit ernstige manco wordt uitnemend voorzien door het nieuwe werk van Mr P. J. Oud, dat zonder twijfel een *standaardwerk* genoemd mag worden. De langdurige en veelzijdige politieke ervaring van de schrijver is ons hiervoor borg: onafgebroken ze kamerlid van 1917-1933. Minister van Financiën 1933-1937 en daarna Burgemeester van Rotterdam.

Daarbij draagt zijn gevoel voor humor en zijn zin voor de aneddotische situatie ertoe bij, dat dit deskundige boek tevens buitengewoon prettig leesbaar is.

Zo geeft deze parlementaire geschiedenis de lezer een instructief inzicht in de vele politieke, economische, monetaire, culturele, principiële, democratische en andere problemen van deze voor een recht begrip van onze huidige na-oorlogse situatie zo belangrijke periode. Ja, de theologische en ethische uiteenzettingen kunnen ons hier welhaast van een „Sittengeschichte” van Nederland doen spreken.

Het ontslag als Burgemeester in de bezettingstijd, waarvoor de schrijver de tijd vond dit omvangrijke werk op schrift te stellen, heeft gouden vrucht gedragen.

„HET JONGSTE VERLEDEN” zal verschijnen in zes delen, in volgorde behandelende de periode 1918-1922, 1922-1925, 1925-1929, 1929-1933, 1933-1937, 1937-1940.

Het eerste deel van dit *STANDAARDWERK* is verschenen. Het is de bedoeling dat het gehele werk in drie jaar compleet is.

Het boek wordt gedrukt op houtvrij papier en gebonden in zwaar zwart buckram. De totale omvang zal plm. 2400 pagina's bedragen. Het formaat 19 x 26 c.m. De prijs per deel is f 17.50. Men tekent in op het gehele werk.

Band- en omslagontwerp van Henk Krijger.

Een uitvoerig prospectus op aanvraag verkrijgbaar.

*Intekening is opengesteld bij de boekhandel.*

*Een uitgave van*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - Aan den Brink - ASSEN**







GTU Library



3 2400 00343 4812

### THREE DAY

[illegible]

DEC 20 1967

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.



